Marburg 1932

Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin (1797-1800)

HANS-GERO BOEHM

Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin (1797-1800)

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Hans-Gero Boehm

aus Kassel

MARBURG 1932

Omnitypiedruck von H. Schimkus. Hamburg 13

Als Dissertation angenommen am: 16. Dezember 1931
Berichterstatter: Herr Professor Dr. Mahnke
Tag der mündlichen Prüfung: 16. Dezember 1931
Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät .

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Dem Andenken
meiner lieben Eltern!

Inhaltsverzeichnis.

Literatur . . . . . III - V

Zeittafel . . . . . V - VI

Einleitung . . . . . 1 - 5
Biographisches . . . . . 1 - 4
Problemstellung 4
Anmerkungen zur Zeittafel . . . 4 - 5

I. Hegels Entwürfe zum " Geist des Judentums " und die Fragmente über Moralität, Liebe, Religion in ihrem Verhältnis zu Hölderlins " Hyperion ". 6 - 32

Hegels Fragmente . . . . . 6 - 22
Tod und Leben . . . . . 6 - 12
Schicksalsbegriff. . . . . 12 - 13
Erkenntnistheorie. . . . . 13 - 18

Hölderlins Hyperion . . . . . 21 - 32
Tod und Leben . . . . . 22 - 26
Schicksalsbegriff . . . . . 26 - 27
Erkenntnistheorie . . . . . 27 - 30
Entwicklungsgedanke . . . . . 30 - 31
Zusammenfassung . . . . . 31 - 32

II. Größte Nähe der Freunde. 33 - 114

Hegels Fragment "Die Liebe" und seine Hauptschrift vom "Geist des Christentums". 33 - 71

Die Liebe . . . . . 33 - 41
Grundkonzept zum Geist des Christentums 41 - 50
Geist des Christentums . . . . . 50 - 71

Hölderlins "Empedokles" und seine philosophischen Fragmente. 71 - 114

Tod des Empedokles I . . . . . 71 - 83
Tod des Empedokles II . . . . . 83 - 86

Empedokles auf dem Aetna . . . . . 86 - 93
Ueber die Religion . . . . . 93 - 101
Grund zum Empedokles . . . . . .101 - 108
Werden im Vergehen . . . . . .108 - 112

Zusammenfassung . . . . . .112 - 114

III. Hegels Frankfurter "Systemfragment" und Hölderlins Spätdichtungen. 115 - 136

Systemfragment . . . . . .115 - 124
Spätdichtungen . . . . . .124 - 134
Brot und Wein . . . . . .125 - 129
Patmos . . . . . .129 - 134

Zusammenfassung . . . . . .135 - 136

Anmerkungen . . . . . 1" - 9"

Literatur.

Hegel.

Nohl, Herman — Hegels theologische Jugend - schriften. Tübingen 1907 (abgekürzt: Nohl)

Dilthey, Wilhelm: — Die Jugendgeschichte Hegels. Ges. Schriften. IV. Leipzig und Berlin 1921.

Rosenzweig, Franz: — Hegel und der Staat. München 21.

Leese, Kurt: — Hegels Geschichtsphilosophie. Berlin 1922.

Frank, Erich. — Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles. Deutsche Vierteljahresschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte. 5. Jahrgang, S. 609-643. Halle 1927.

Hering, Theodor. — Hegel, Bd. I. Leipzig und Berlin 1929

Hölderlin.

a) Gesamtausgaben und -darstellungen .

Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen durch N. v. Hellingrath (abgek.: Hell.)
Bd. II Berlin 1923 (Hyperion)
Bd. III Berlin 1922 (Empedokles u. philos. Fragmente).
Bd. IV Berlin 1916 (Hymnen).

Böhm, Wilhelm: — Hölderlin. Bd. I Halle 1928
Bd. II Halle 1930

Pigenot, Ludwig von. — Hölderlin. München 1923

Brandenburg, Hans: — Hölderlin. Leipzig 1924.

b) Philosophische Fragmente.

Pigenot, Ludwig von: — Hölderlins Grund zum Empedokles. Diss. München 1919.

Strauss, Ludwig: — Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm. Deutsche Vierteljahrsschrift f. Litera - turwiss. und. Geistesgesch. 5. Jahrgang, S. 679-734 (bes. S. 689-90). Halle 1927.

Dazu die betr.Abschnitte in den Werken von Böhm(Bd.II),Pigenot und Brandenburg.
Die Dissertation von Georg Moenius:Hölderlin als Philosoph , Erlangen 1919, ist unbrauchbar.
Cassirers Aufsatz:Hölderlin und der deutsche Idealismus(in Idee u.Gestalt,Berlin 1921) berück - sichtigt die philosophischen Fragmente nicht.

c) Empedokles.

Literaturverzeichnis in der Dissertation von Wolfgang Schmidt: Beiträge zur Stilistik von Höl - derlins Tod des Empedokles, Marburg 1927.
Ich erwähne besonders:

Dilthey,Wilhelm — Das Erlebnis und die Dichtung . 1906

Pigenot,Ludwig von: — Hölderlins Grund zum Empedokles. Diss.München 1919

Willige,Wilhelm: — Ueber Hölderlins Empedokles. Sokrates. Zeitschrift für Gymnasialwesen VIII.Heft 9/10,S.241 ff. 1920

Neumann,Georg: — Zur Entstehung von Hölderlins "Empedokles".Germanisch-romani - sche Monatsschrift,Bd.12,S.278 - 288, 1924.

Dazu Brandenburgs und Böhms Werk .

d) Spätdichtungen.

Jung, Alexander: — Fr. Hölderlin und seine Werke. 1848(I)(Aeussert sich eingehender über "Patmos").

Petzold,Emil: — Hölderlins"Brod und Wein". Ein exegetischer Versuch. Jahrbuch des k.k.Elisabeth-Obergymnasiums zu Sambor f.die Schuljahre 1895/96 und 1896/97.

Vietor,Karl: — Die Lyrik Hölderlins (Deutsche Forschungen 3) 1921.

Lehmann,Emil: — Hölderlins Lyrik.Stuttgart 1922

Wandrey, Conrad: Hölderlins Patmos-Hymne. Deutsche Rundschau.Bd.201,S.149 ff. 1924.

Böhm, Wilhelm: Hölderlin, Bd.II,Halle 1930.

Zeittafel.

Hölderlin		Hegel	
1797	bis Ostern Hyperion I	1797	Nohl,Anh.VII(Entwürfe zum Geist des Judentums,sicher ab Stck.4) Nohl,Anh.VIII(Moralität,Liebe,Religion).
	Juli oder August: Frankfurter Plan des Empedokles Hyperion II		Brief vom 2.7.97. Nohl,Anh.IX (Liebe und Religion). Brief vom 14.11. 97.Anh.X(Die Liebe).
1798		1798	Kritik der Verfassung Württembergs (bis Ende Juli od. Anfang August).
	Hölderlin verlässt Frankfurt Empedokles I		Nohl,Anh.XI (Glaube und Sein) Nohl,S.243-260 (Geist des Judentums),Anh.XII (Grundkonzept zum Geist des Christentums). Zusätze zu S.243-260 "Geist des Christentums". 1. Fassung.
1799		1799	Große Zusätze zum Geist des Christentums.
	Empedokles II (vor 4. Juni 99)		Manuskript XIII, 7-10(Verf.Deutsch-

lands).
19.2.-16.5.Kritik v. Stewarts Staatswirtschaft.
Grosse Zusätze zum Geist des Christentums.

1799 4.September Brief an die Mutter.Dazu erster Ansatz zu den Aetnaszenen.
Religionsaufsatz
Vor dem 3. Oktober"Aufsatz über Tragödie bis zur Lücke.
Anschliessend: Grund zum Empedokles.Szenare zu: Empedokles auf dem Aetna.
Ueberarbeitung des ersten Ansatzes zu Empedokles auf dem Aetna bis zu dem Vorentwurf der Manes-Szene (bis Ende November.)
Ab Ende November Tabelle (Hell.III 590)
"Der tragische Dichter tut wohl" (III 275).
"Das lyrische, dem Schein nach" (III 267)
"Der Ausdruck,das Gewöhnliche"(III 275).
Verfahrungsweise des poetischen Geistes (Vorher)
Ausarbeitung der Manes-Szene.(nachher)Szenare.

"Systemfragment" (bis 14.September 1800)

1800 Werden im Vergehen.

E I N L E I T U N G.

Am 24. Oktober 1796 schreibt Hölderlin aus Frankfurt nach Bern an seinen früheren Stiftsgenossen Hegel:

"Wirklich, Lieber, ich bedarf Deiner und glaube, daß Du auch mich wirst brauchen können.....

Ein Mensch, der unter ziemlich bunten Verwandlungen seiner Lage und seines Charakters dennoch mit Herz und Gedächtnis und Geist Dir treu geblieben ist und gründlicher und wärmer, als je Dein Freund sein wird und jede Angelegenheit des Lebens willig und freudig mit Dir teilen, und dem zu seiner schönen Lage nichts fehlt, als Du, dieser Mensch wohnt gar nicht weit von Dir, wenn Du hieherkömmst. ...

Deine Hieherkunft muss die Vorrede zu einem langenlangen interessanten u n g e l e h r t e n Buche von Dir und mir sein"[1].

Der Brief, der in solch warmen Tone an die Gemeinsamkeiten der Stiftlerzeit die Versicherung fortdauernder Freundschaft und die Hoffnung auf erneute und vertiefte Wiederbelebung anknüpft, enthält zugleich das Angebot einer vorteilhaften Hauslehrerstelle in Frankfurt. Schon "zu Anfang des Sommers" war es Hölderlins und Schellings Bemühen gewesen, den vergrübelten und missmutigen Freund aus der Schweiz wieder in ihre Nähe zu ziehen, aber Hegel ging damals nicht auf das Angebot ein. Taktvoll schreibt Hölderlin: "Kriegsunruhen waren wohl die Hauptursache, warum ich so lange keine Antwort bekam". Jetzt wird aber Hegel durch den warmen Gefühlston des Briefes entzündet und antwortet: "Ich kann Dir nicht sagen, wieviel Freude er (d.h. Dein Brief) mir gemacht hat, und noch mehr die Hoffnung, Dich bald selbst zu sehen und zu umarmen." Er entschliesst sich endlich zur Annahme des Angebotes, voll und freudig klingt sein Brief aus: "Wieviel Anteil an meiner geschwinden Entschliessung die Sehnsucht nach Dir habe, wie mir das Bild unseres Wiedersehens, der frohen Zukunft, mit Dir zu sein, diese Zwischenzeit vor Augen schweben würde - davon nichts - lebe wohl"[2]

Die Freundschaftsgefühle, die Hegel brieflich

nur leise andeuten mag, strömen voll aus in seinem (etwas früheren) Gedicht "Eleusis":

"Dein Bild, Geliebter, tritt vor mich,
und der entfloh'nen Tage Lust; doch
bald weicht sie
des Wiedersehens süssern Hoffnungen..."

Seine Phantasie malt sich das Glück erneuerter Verbundenheit aus, und er hofft, " des alten Bundes Treue fester, reifer noch zu finden." Den Inhalt und das Band dieser frühen Freundschaft deutet er in zwei Versen an:

"der freien Wahrheit nur zu leben,
Frieden mit der Satzung,
die Meinung und Empfindung
regelt, nie nie einzugehn"[3].

Das Gedicht Hegels zeigt, dass schon der vorhergehende, unbeantwortet gebliebene Sommerbrief Hölderlins seine Wirkung nicht verfehlt hat. Diesem Briefe lag wahrscheinlich das sog."Systemprogramm" bei, das,von Schelling stammend, doch in entscheidenden Partien die Anschauungen des Dichters widerspiegelt und das auf Hegel solchen Eindruck machte, dass er das Blatt sich damals ganz abschrieb.Als ob er nun die Verpflichtung fühle,auch seinerseits die "Grundlagen ihrer Gemeinsamkeit" darzustellen, gibt er in der zweiten Hälfte des Gedichtes "Eleusis" einen Abriss seiner eigenen Weltanschauung[4] - eine für den jungen Hegel einzigartige Erscheinung, die nur daraus verständlich wird, daß er von der Begeisterung der Freundschaftsgefühle fortgerissen sein muss.

Auch von Hölderlin hat sich ein Gedicht wiedergefunden, dass uns seine Gefühle für den Jugendfreund klarer noch als sein Brief zeigt:

"Weißt du es noch, wie wir zusammensaßen
vom weichen Meer der Phantasien getragen,
als ins Gedächtnis sich des Altertums
die eignen frohen Jugendträume mischten
und viel Geheimnisse, von Lust und Schmerz
sich in den reinen Tag der Freundschaft wagten?"[5]

Als Hegel dann endlich zugesagt hat, dass er zu ihm nach Frankfurt kommen will, da schreibt er ihm einen Willkommensgruss, aus dem man sieht, dass er den Freund kaum noch erwarten kann,mit dem er "brü-

derlich Müh' und Freude teilen" will:

"Ich komme Dir bis Darmstadt entgegen, wenn sich's nur immer einrichten lässt. Dann nehm' ich Dich erst zu mir und freu mich satt an Dir und dann bring' ich Dich dem guten Gogel ins Haus." Auch erzählt er noch von einem ärgerlichen Traum, der ihm nachher doch Freude gemacht habe, weil er ihm ihre innige Verbundenheit offenbarte[6].

Seit Anfang 1797 weilt Hegel nun in Frankfurt. Wohl täglich werden sich die Freunde gesehen haben bis zu jenem September nächsten Jahres, als Hölderlin nach dem Konflikt im Gontardschen Hause Frankfurt verliess und nach Homburg übersiedelte. In dieser Zeit war Hegel Zeuge von Hölderlins "Lust und Schmerz, Müh' und Freude", seinem höchsten Liebesglück, aber auch seiner wachsenden Verdüsterung in der unhaltbaren Lage. Hölderlin charakterisiert die Sinnesart des Freundes und seine Wirkung auf ihn selbst in diesem Erleben mit folgenden Worten: "Ich liebe die ruhigen Verstandesmenschen, weil man sich so gut bei ihnen orientieren kann, wenn man nicht recht weiss, in welchem Falle man mit sich und der Welt begriffen ist." Wir werden sehen, dass das Wort "Verstandesmensch" hier nicht heissen kann: Ein Mensch, der bloss rational-zergliedernd der Welt gegenübersteht.

Eine kleine Begebenheit ist bezeichnend dafür, wie nahe sich die Freunde gestanden haben müssen. Voll Schmerz über den Weggang seines geliebten "Holder" läuft Henri Gontard zuerst zu Hegel, um sich von ihm trösten und beruhigen zu lassen.

Von Homburg aus kam Hölderlin oft nach Frankfurt zu jenen heimlich-schmerzhaften Zusammenkünften mit Diotima, die in den Briefen der Frau sich spiegeln. Oft wird er bei diesen Gelegenheiten auch den Freund besucht haben, um an seiner Verstandesfestigkeit Halt zu finden und ihm von seinen neuen philosophischen und dichterischen Absichten zu sprechen. Jedenfalls wird sich zeigen, dass gerade erst nach der räumlichen Trennung die Freunde sich gedanklich am nächsten kommen.

In der L i t e r a t u r sind bereits zahlreiche Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen in den philosophischen Grundabsichten der Freunde und auch

schon in Einzelheiten der Ausführung nachgewiesen worden. Der Versuch aber, von einem Zentrum aus die damaligen Gedankenwelten der Freunde zu vergleichen, ist noch nicht gemacht worden.

Als ein solches Zentrum, von dem aus der Weg zu den Einzelheiten leicht gangbar ist, bietet sich ein Problem an, das in der Tat gerade in dieser Zeit von ausschlaggebender Bedeutung für die Freunde wird: das des Todes und seines Verhältnisses zum Leben. Von ihm aus lässt sich ein Vergleich verhältnismässig leicht durchführen und es wird die Gefahr der systemlosen Aufreihung von Einzelheiten, über der die grosse Linie verloren geht, vermieden. Spiegelt doch dieses Problem in seiner tiefinnerlichen Bedeutung auch persönlichste Angelegenheiten und Kämpfe der Freunde wieder. In einem Briefe vom 25. November 1795[7] gibt Hölderlin dem Freunde die Rolle eines "Totenerweckers". Was dieses Wort in ihrer Sprache bedeutete, werden unsere Ausführungen zu zeigen haben.

Um die zeitliche Reihenfolge und Uebereinstimmung der einzelnen Werke leichter übersehbar zu machen, habe ich eine Zeittafel vorangestellt. Zu ihrer Erläuterung sei noch folgendes bemerkt: Der erste Band des "Hyperion" erschien Ostern 1797. An seiner Gestaltung wird Hegel also kaum noch Anteil genommen haben. Der zweite Band ist, obwohl er erst Ende 1799 erschien, noch in Frankfurt abgeschlossen worden. Von Hegels Fragmenten, die Nohl im Anhang seines Druckes der Jugendschriften Hegels veröffentlicht hat, fallen die früheren Entwürfe zum "Geist des Judentums" (Anhang VII) teils noch in das Ende seiner Berner Zeit, teils in den Anfang seiner Frankfurter Zeit. Aus der Zeit des engsten Zusammenlebens der Freunde stammen die Fragmente VIII-X, vielleicht auch noch XI. In der Homburger Zeit Hölderlins entstand vor allem der "Empedokles". Die Arbeit Hölderlins an der ersten und zweiten Stufe dieser Dichtung ist etwa gleichzeitig mit der Hegels an seinem " Geist des Christentums ".

Dann nimmt Hegel eine neue grosse Arbeit vor, von der nur zwei kleine Bruchstücke erhalten sind (das sog. Frankfurter "Systemfragment"). Diese beschäftigt ihn bis Mitte September des Jahres 1800.

In diesen Zeitraum fallen Hölderlins philosophische Bemühungen und die letzte Stufe seines "Empedokles".

Die zeitliche Reihenfolge scheint sich mit der gedanklichen zu decken. Vielleicht würde das noch deutlicher, wenn sich das "System" vollständig erhalten hätte und uns nicht nur zwei späte Bogen vorlägen, die wohl nach der endgültigen Trennung der Freunde (Mai 1800) geschrieben sind.

Hegels "Entwürfe zum Geist des Judentums" und die Fragmente über Moralität, Liebe, Religion in ihrem Verhältnis zu Hölderlins "Hyperion".

Wir stellen zunächst die ältesten der genannten Fragmente Hegels[8] dem Hyperion" Hölderlins gegenüber, um an Hand unserer Problemstellung zu untersuchen,welche geistigen Grundlagen die Freunde mitbrachten, als sie wiederum in persönlichen Verkehr traten,und ob vielleicht die Spuren eines Gedankenaustausches sich schon in diesen Stücken nachweisen lassen.

Haering wirft am Anfang seiner Betrachtung der "Entwürfe zum Geist des Judentums" die Frage auf , was Hegel wohl dazu veranlasst habe, "sich mit dem Judentum nunmehr auch noch näher zu beschäftigen?"[9] Er kommt zu dem Resultate, dass es weder die Anregung durch Moses Mendelsohn's Schrift "Jerusalem" noch die Lektüre von Josephus' "Jüdischer Geschichte" (diese wird von Hegel zitiert) gewesen sei, sondern in erster Linie die Möglichkeit,seine alte Entgegensetzung von toter, dualistischer Zerrissenheitsreligion und lebendiger Liebesreligion an der Betrachtung des Judentums und der Stellung Jesu zu ihm zu klären und zu vertiefen.

Aus der Analyse, die Hegel an Einzelvertretern des Judentums wie Abraham und Moses vornimmt, um von ihnen aus das Wesen des jüdischen Geistes zu erfassen, werden wir also erkennen,was der jugendliche Philosoph meint, wenn er etwas "tot" nennt .

Die Frage, die Hegel gegenüber den geschichtlichen Einzelvertretern des Judentums, z. B. Abraham, zunächst stellt, ist folgende: Welches Verhältnis haben diese Juden zu ihrer Umwelt?Und zwar ist das Wort Umwelt hier im weitesten Sinne gemeint, sowohl Gott, wie Natur und Menschen umgreifend. Die Antwort lautet in den ältesten der erhaltenen Entwürfe zum "Geist des Judentums":

"Er hatte die Beziehung,in die ihn seine Jugend mit der Natur um ihn gesetzt hatte,aufgegeben, und dieser durch Einbildungskraft belebten Beziehung,

d.h. den Göttern,denen er gedient hatte (Jos.24,2) entsagt.... . Er war ein Fremdling auf Erden"[10].

Dieses Fehlen lebendiger Beziehung illustriert uns Hegel an Einzelbeispielen: Während es sonst als höchstes Glück eines Menschen gerühmt wird, in unmittelbarer, leid- und freudvoller Verbindung mit dem mütterlichen Boden durch Säen und Ernten zu stehen, lässt Abraham sich dieses Glück entgehen: "Er baute den Boden nicht, auf dem er stand, sein Vieh weidete ihn ab, er beschäftigte sich nicht mit ihm, er schmeichelte der Erde nicht, dass sie ihm Früchte brächte." Weiter: Die vielen Gegenstände, mit denen er täglich in Berührung kam, nahm er nicht "als Teile seiner kleinen Welt", d. h. er gab ihnen nicht Sinn im Rahmen seines Lebens, er belebte sie nicht. So zeigt sich die Natur, die sonst das Wasser als Zeuge ihres inneren Lebens lebendig hervorquillen lässt, ihm gegenüber tot und spröde: "Das Wasser, das er und sein Vieh gebrauchte, ruhte in tiefen Brunnen, es war keine lebende Bewegung in ihm, mühsam war es gegraben oder teuer erkauft oder erstritten." Die Natur ist ihm "totes" Objekt, das er seiner Willkür, seiner Herrschaft unterwerfen zu können glaubt.

Die Kehrseite dieses Herrschaftsverhältnisses aber ist die Knechtschaft. Denn die dauernde Gefährdung seiner Existenz und Zukunft durch die teilnahmslosen "Objekte" zwingt ihn, auf Sicherung zu "reflektieren". "Dies Hinausblicken über das Gegenwärtige,diese Reflexion auf ein Ganzes des Daseins, zu welchem Ganzen auch die Nachkommenschaft gehörte,charakterisiert das Leben Abrahams,und das Bild desselben im Spiegel ist seine Gottheit, die seine Schritte und Handlungen leitet"; er hat "keinen griechischen Gott,ein Spiel mit der Natur, ...sondern einen Gott,der ihm Sicherheit seines ungewissen Daseins gegen dieselbe gewährt,der ihn schützt, der Herr seines ganzen Lebens ist".

Aus der Seelenlage und geistigen Haltung Abrahams deduziert hier Hegel die Notwendigkeit der diesen Tatsachen entsprechenden Gottesvorstellung. Abraham braucht einen "Gott für sich", einen Privatgott.Das Verhältnis dieses Gottes zur Natur muß dem Abrahams gleichen[11]. Das erhellt besonders

aus folgendem Beispiel, das Hegel anführt. Abraham ist bereit, selbst seinen Sohn dem Gotte aufzuopfern, falls er die "reine Einheit" stört, falls er die Beziehung des Vaters zu seinem ihm die Zukunft garantierenden Gotte beeinträchtigt. Darin liegt mehreres beschlossen. a) Dieser Gott steht der Natur, hier dargestellt durch die natürlichen Bande, die Vater und Sohn verbinden, feindlich herrschend gegenüber. b) Da Abraham gerade in solchen Beziehungen stets Naturwesen bleiben wird, tritt auch dieser Gott ihm mit absolutem Herrschaftsanspruch entgegen, er ist "herzlos".

Ein ähnlicher Geist zeigt sich auch bei anderen Vertretern des Judentums. Isaaks falsche Segnung kann nicht mehr zurückgenommen werden: - "Wie heilig musste ein Segen sein, der nicht auch nach der Einsicht des Irrtums zurückgenommen werden konnte, und wie tief der Glaube der Herrschaft über die Natur durch ein solches Subjektives, dessen Würde hier so erhaben scheint, als die Würde eines Ausspruchs oder einer Tat der Gottheit im Glauben eines Volkes, und ebenso unwiderruflich." Wieder ist es die tote Beziehungslosigkeit und Herrschaft die hier Naturrechte verletzt. Lebendige Lebenseinheit hätte davor bewahren können. Wäre von dem Segnenden die in seinen Söhnen sich darstellende Natur als ebenbürtige Partnerin geachtet worden, die doch zugleich als Teil seiner eigenen kleinen Welt lebte, so hätte der Patriarch seinen Irrtum korrigiert. Ja.vielleicht noch mehr, der Irrtum wäre Isaak garnicht unterlaufen - ob er nun blind war oder nicht.

Es liegt eben im Wesen einer solchen unlebendigen Beziehung, dass sie nach allen ihren Seiten das Wesensmerkmal des "Toten" aufweisen muss. An den vielen Einzelbeispielen, die Hegel anführt, tritt uns stets wieder diese geistige Haltung entgegen. Abraham verlässt zuerst sein Geburtsland, er isoliert sich von seinem Mutterboden. In der Fremde entfernt er sich auch noch von seiner Familie. "Die Trennung von seinem Vaterland und väterlichem Hause trieb ihn zur Reflexion, aber nicht zur Reflexion in sich selbst, nicht zum Aufsuchen einer Kraft in sich, mit der er den Objekten wi-

derstände"[12]). Und denkbar treffend und deutlich formuliert es Hegel etwas später: "Diese Tätigkeit innerhalb des Menschen selbst und auf sich selbst, dies innere Leben, das nicht wie das Interesse eines grossen Bürgers sein Objekt ausser sich hat und es zugleich aufzeigen und darstellen kann, äussert sich nur durch Zeichen; und vermittels dieser, durch sie zum Lebendigen zu gelangen, unter ihrer Leitung dieses zu erschaffen, missrät in den meisten Fällen; und dieses Tote empört am meisten, weil es unmittelbar auf Leben hinweist und doch das Gegenteil davon ist"[13]). Solcher Geisteshaltung entspringen nicht Handlungen, sondern nur Geschriebenes, das innerlich tot ist, mag es auch noch so viel vom Leben reden zum Ekel des Philosophen. Durch die ganze jüdische Geschichte verfolgt Hegel diese Todesstarre, wodurch sich ihm unter der Hand der ganze, stetige Fluss des freien, lebendigen Geschehens in ein System starrer Einheiten oder isolierter Teile verwandelt, die nur "Herrschaft" oder "Knechtschaft" kennen.

Was bei Abraham noch als Schicksal eines Einzelnen sich darstellte, wird für das jüdische Volk zum doppelten Verhängnis. Vom eigentlichen Staatsleben ist dieses Volk weit entfernt; denn ein solches kann nur blühen, wenn der einzelne Volksgenosse in der rechten Beziehung zum Ganzen wie zu seinen Teilen steht, wenn er nämlich als Einzelteil doch das Ganze fühlt und für das Ganze handelt.

Umgekehrt die Juden: Schon die Menge der Gesetze mit ihren Strafandrohungen "beweist, dass gegen das Ganze in dem Geist seines Volkes manches lag, das mit Zwang gebändigt .... werden sollte. Aber ihr Charakter blieb immer Wankelmütigkeit, sie wurden ihrem Staate immer wieder ungetreu.... .Von tätigem Interesse am Staat war der Einzelne ganz ausgeschlossen"[14]).

Auch die Gottesbeziehung Abrahams verfällt bei ihrem Uebergang auf die Volksgemeinschaft einer noch weitergehenden Entartung. Der Gott Abrahams war sein Privatgott gewesen, mit dem er eine, wenn auch schlechte Einheit bildete. Denn dieser Gott, dem er bedingungslos diente, versprach ihm dafür die Erfüllung seiner Hoffnungen. Für das Volk aber

geht dieser Privatbezug allmählich verloren,da der unendliche Gott nur noch dem Volk in seiner Gesamtheit dient,der einzelne Bürger aber ein lebendiges Staatsgefühl nicht besitzt.Aus dem Privatgott Abrahams wird ein Gott der Hohenpriester,der "Machthaber des Ganzen".

Hegel zeigt uns auch die seelische Lage der Menschen,die in einer solchen Beziehung (besser Beziehungslosigkeit) leben,deren Aufbau er genau untersuchte. "Die mosaische Religion (ist)eine Religion aus Unglück und fürs Unglück, nicht fürs Glück,... denn im Unglück ist die Trennung vorhanden, da fühlen wir uns als Objekte und müssen zum Bestimmenden fliehen -im Glück ist diese Trennung verschwunden - es herrscht die Liebe, die Einigkeit"[15]. Aber nicht nur für die Religion und religiöse Verhältnisse gilt das, sondern alle Beziehungen, die ein solcher Mensch hat (oder vielmehr nicht hat), rufen in ihm dieses Unbehagen hervor, das sich oft zum Schmerz steigert. Deshalb bemüht sich Abraham vergeblich, den Genuss und das Glück, das ihm seine frühe Jugend gegeben hatte, wiederzugewinnen.

Nunmehr sind wir in der Lage, das näher zu bestimmen, was Hegel "tot" nennt.Offenbar kennzeichnet er damit eine geistige Haltung, die zu Gott , Menschen,Natur, Staat usw.ein Verhältnis einnimmt, das Eigenleben und -recht dieser Grössen antastet, das den einen Partner sich zum Herrscher aufwerfen lässt, dem der andere knechtisch dienen muss. Es entsteht so eine schlechte Beziehungsart, die zu völliger Beziehungslosigkeit und Isolierung einzelner "toter" Objekte führen kann. Insofern aber eine solche Haltung vom Individuum noch während seines körperlichen Bestehens eingenommen werden kann (Abraham ist von ihr nur in seiner frühesten Jugend frei), verschiebt sich "die Grenze des Todes noch weit in das Geschehen, das gemeinhin noch Leben heisst"[16]. Geistige Auflösung fällt hier nicht mit körperlicher zusammen, es muss vielmehr zum Problem werden, wie der tatsächliche Tod eines Individuums sich zu seiner geistigen Konstitution verhält, und umgekehrt, wie sich der geistig "tote" Mensch zur körperlichen Auflösung verhält. Hegel gibt uns darauf erst Antwort "im Geist des Chri-

stentums".

Wie sieht nun das Gegenteil dieser geistigen Haltung und Beziehungsart aus? - Hegel ist in dessen Darstellung und Umschreibung sehr wortkarg. Während er für die Darstellung des Todes konkrete Beispiele aus der Geschichte wählte, verzichtet er hier fast darauf, kurz erwähnt er nur einige Male die Griechen. Erst etwas später ging ihm die Gewißheit auf, dass in einer Vereinigung des Griechentums und des (nun genau analysierten) Christentums das höchste Ideal erreicht sei. Einstweilen aber scheinen die Darstellungen des "Lebens" nur denen der schlechten Beziehungsart angehängt zu sein, so dass lediglich der Kontrast das Gemeinte erkennen lässt.

Hegel nennt die vollkommene Beziehungsart nicht einfach "Leben", sondern bestimmter "Liebe". Deutlich zeigt sich in dem Gebrauch dieses Terminus, der in diesem Sinne bei ihm früher nur gelegentlich erschien[17], der Einfluss des Freundes Hölderlin. Hegel war offenbar hier der Beeinflussung umso zugänglicher, als dieser Terminus noch deutlicher als "Leben" eine eigentümliche Art idealer Beziehung bezeichnete. In dem letzten Fragment der hier betrachteten drei Fragmentgruppen findet Hegel die treffendste Formulierung: " Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserm Wesen; wir sehen nur uns in ihm - und dann ist er doch wieder nicht wir - ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen"[18]. Hegel wendet sich oft gegen die Art der Auffassung des Wunders, wie sie in der späteren positivierten christlichen Religion stattfand. Hier meint er offenbar das Wunder in gutem Sinne. Allerdings erscheint es wunderbar, daß Individuen in der Liebe solche Beziehungen eingehen, die ihnen, trotz voller Selbstständigkeit und tiefer Ruhe in sich selbst, doch völlige Identifizierung mit dem Anderen, ja mit der übergeordneten Beziehungseinheit bringen. In der Tat ist hier der Teil nichts anderes als das Ganze, welches keineswegs aus Summation seiner Glieder entsteht.

Die Mannigfaltigkeit wird in der Liebe nicht, wie in der schlechten Einheit, durch einen Herrschaftsakt zusammengefasst, die praktische Tätigkeit als

einheitsstiftende "bringt nicht Einheit in ein gegebenes Mannigfaltiges, sondern (sie) ist die Einheit selbst - die sich nur rettet gegen das mannigfaltige Entgegengesetzte, das in Rücksicht auf das praktische Vermögen immer unverbunden bleibt, die praktische Einheit wird dadurch behauptet, daß das Entgegengesetzte ganz aufgehoben wird"19). Die Teile der lebendigen Liebeseinheit verlieren zwar ihren antithetischen Charakter, der sie völlig voneinander abschliesst, sie verschwinden aber keineswegs, indem sie "aufgehoben" werden, sondern werden vielmehr in ihrer Eigenheit völlig bewahrt. Aber gerade dadurch, dass die Glieder in sich beruhen, haben sie die Möglichkeit harmonischen Bezuges, des Erkennens ihrer gegenseitigen Verwandtschaft. "Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens"20). Die Herrschaftsbeziehung, in der nur Willkür und Unfreiheit, nicht wahre Freiheit möglich ist, ist aus der idealen Beziehung ausgeschlossen.

"Nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht, und wird nicht beherrscht."

"Wo Subjekt und Objekt - oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, dass Natur Freiheit ist, dass Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches"21). Dies Kennzeichen der Nichttrennbarkeit mangelt dagegen der "toten", gewaltsamen Eingang des Entgegengesetzten, weil hier die Teile gleichgültig, ja feindselig nebeneinanderstehen.

Eng mit der Problematik von "Tod" und "Leben" hängt die des Schicksalsbegriffes zusammen. Dieser Begriff erscheint in unseren Fragmenten erst vereinzelt, verdient aber Beachtung gerade im Hinblick auf die Beziehungen zu Hölderlin.

So heisst es: "Die Trennung war noch nicht so vollständig in ihm geschehen, dass er sich und das Schicksal einander entgegengesetzt hätte, die einzelnen Vereinigungen, die die Griechen mit dem Schicksal zu machen den Mut hatten, waren ihre Götter"22). Der vorhergehende Satz erläutert diese Trennung als den Gegensatz zwischen der "Sicher-

heit" der individuellen Existenz und den ihr widerstreitenden mannigfaltigen Umständen, dem äusseren Schicksal. Es wird betont, dass der Grieche, insofern er in einzelnen Fällen eine Einheit mit diesem Schicksal eingeht, diese Einheit als Gott schaut. Auch Abraham und das Schicksal stehen sich nicht völlig fremd gegenüber, bilden aber doch eine schlechte Einheit. Der Jude muss sich ihm als Knecht beugen, der Grieche steht dem Schicksal als lebensvoller Partner einer idealen Beziehung gegenüber.

Am Schluss unserer Fragmentgruppe heisst es: "Wenn der Mensch Kraft genug hat, diese Trennung doch ertragen zu können, so stellt er sich noch dem Schicksal entgegen, ohne ihm zu unterliegen"[23]. Hier ist offenbar die Zwischenstufe im Verhältnis zum Schicksal gemeint. Der Mensch beugt sich nicht mehr knechtisch einer absoluten Macht, sondern steht ihr kraftvoll gegenüber, ohne dass es schon zu lebensvoller Beziehung käme, die das Schicksal seines eigentlichen Charakters entkleidet, insofern darunter eine absolute Macht verstanden wird.

Soviel ist jedenfalls aus unseren Zitaten deutlich, dass Hegel hier den Begriff Schicksal in einem ganz prägnanten, eng umgrenzten Sinne gebraucht, der seine eindeutige Einführung in spätere umfassende Gedankengänge erleichtert.

In engster Verflochtenheit mit den phänomenologischen Wirklichkeits-Analysen, wie sie besonders in den Fragmenten über den "Geist des Judentums" uns entgegentraten, stehen Ausführungen e r k e n n t n i s- und w i s s e n s c h a f t s t h e o r e t i s c h e r Art.

Zwei Ausgangspunkte lassen sich scheiden. Einmal der Gedanke, dass der schlechten, toten Vereinigung und Beziehungsganzheit eine gewisse Art, sich ihr gegenüber erkennend zu verhalten, entsprechen müsse, und ebenso auch der guten, lebensvollen. Oder umgekehrt: Ein Erkenntnisvermögen, das sozusagen nicht mit Leben gesättigt ist, das, da ja zum Erkennen ein Mensch gehört, nicht den ganzen Menschen hinter sich hat, wird seine Objekte anderswo suchen und finden als eines der gegensätz-

lichen Art.

Parallel läuft dem der Gedanke, daß in jedem Erkenntnisvorgang eine Einheit gestiftet werden soll zwischen erkennendem Objekt und Subjekt, zwischen erkennendem Ich und erkanntem Nichtich.

Hier ist nun die Anwendungsmöglichkeit der Antithese: echte - falsche Einheit, Leben und Tod auch auf diesen Vorgang gegeben.

Besonders deutlich wird Hegels Geringschätzung der falschen Erkenntnisweise und der Zusammenhang mit den volkspädagogischen Tendenzen des nach "Leben" drängenden jungen Philosophen in folgendem Passus: "In der Anschauung soll kein Ganzes gegeben sein, das Erkenntnisvermögen soll die Gesetze seines Wesens, zu einem Teil ein Ganzes sich einzubilden, aufgeben - ein Leiden kennen und nicht die gleiche Quantität von Tätigkeit soll ihm in der Erscheinung gegeben sein, und die soll sich die Anschauung nie als ein solches Ganzes denken"[24]). Deutlich ist der absprechende, ja empörte Ton. Hegel ist offenbar noch nicht dahin gelangt, auch dieser Erkenntnisart, die allerdings lebendige Ganzheit nicht erfassen kann, vielleicht sogar zerstückelt, ihre Berechtigung zuzugestehen.

Treffend gelingt ihm aber schon hier die Formulierung dessen, was er später "höheres Begriffsvermögen" nennen wird: Sein Wesen ist es, " zu einem Teil ein Ganzes sich einzubilden". Neben der Spontaneität wird der überbegriffliche Charakter dieses Erkenntnisvermögens gekennzeichnet.

Weiter heisst es: "Wenn das Subjekt die Form des Subjekts, das Objekt die Form des Objekts behält, - die Natur immer noch Natur, so ist keine Vereinigung getroffen. Das Subjekt, das freie Wesen ist das Uebermächtige, und das Objekt, die Natur, das Beherrschte"[25]).

Zwei Gegenüberstellungen: Subjekt und Objekt, frei und beherrscht. Absoluter Monarch ist bei dieser Erkenntnisweise das Subjekt, dem die "Natur " als Beherrschte und Tote unterworfen ist. Hegel will uns hier offenbar eine Darstellung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisart geben. Sie gibt - wenn man so sagen darf - der erkannten Natur

nicht Gleichberechtigung mit ihrem Gegenüber, das allein frei ist; Abraham liess ähnlich die von ihm vernachlässigte Natur seinem Vieh zur Vernichtung. "Begreifen ist Beherrschen"[25]). Der Begriff in diesem Sinne stiftet schlechte Einheit zwischen Mensch und Natur. Und ausdrücklich wird naturwissenschaftliche Methode von Hegel an folgendem Beispiel vorgeführt: "Einen Bach betrachten, wie er nach Gesetzen der Schwere in die tieferen Gegenden fallen muß, und von dem Boden und den Ufern eingeschränkt und gedrückt wird, heißt ihn begreifen"[25]). Dieser Bach ist Knecht der Ufer, er steht mit ihnen nicht in lebendiger Beziehung:

"Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr
D i e n t sie k n e c h t i s c h
dem Gesetz der Schwere
Die entgötterte Natur!"

Doch es ist nur das erkennende Subjekt, das sie entgöttert hat: "...jetzt nur, wie unsere W e i s e n sagen, seelenlos...". Aber auch die menschliche Beseelung der Natur lässt ihr nicht ihr wahres, eigenes Leben. Hegel fährt fort: "Ihm (dem Bache) eine Seele geben als an seines Gleichen Anteil an ihm nehmen - heisst ihn zum Gotte machen." Der Knecht wird Gott; da ich ihm des Menschen Seele gebe, wird meine Beziehung zu ihm inniger. Daß sie die zu erstrebende ideale sei, verneint Hegel aber doch: "...weil ein Bach, ein Baum zugleich auch ein Objekt, der blossen Notwendigkeit unterworfen sein kann, so wie vergötterte Menschen auch unterschieden werden von dem Zustande, da sie blosse Menschen waren, so sind es blosse Halbgötter, nicht die Ewigen, Notwendigen. Wo Subjekt und Objekt - oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, dass Natur Freiheit ist, dass Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches". Abgesehen davon, dass die Bezeichnungen "Gott, Halbgott, Göttliches" aus dem religionsphilosophischen Rahmen zu erklären sind, in dem diese erkenntnistheoretischen Erörterungen stehen, will uns Hegel wohl folgendes sagen: Die Beseelung der Naturobjekte, die mir die Wahl noch lässt, sie als tote, der Notwendigkeit unterworfene Dinge zu betrachten und ihnen sozusagen das Lebenslicht auszublasen, oder

anders: diejenige höhere Erkenntnisart, die ein Abgleiten in naturwissenschaftliche Begriffsbildung nicht unmöglich macht, stiftet noch nicht ideales Leben. Erst da, wo tatsächlich Mensch und Natur so vereint sind, dass beim gegenseitigen Nehmen und Geben beide reicher werden und den Bach nicht die Ufer als Schlangen "im eigenen Zahne" "wohl zu behüten begehren" (Hölderlin, Rhein.), sondern der Bach sich ihren Krümmungen anschmiegt und sie seinen Windungen willig folgen, ist der Höhepunkt der lebendigen Einheit erreicht.

Wir sehen: Erkenntnistheoretische Ueberlegung und phänomenologische Wirklichkeitsanalyse decken für Hegel nur verschiedene Seiten derselben Sache auf. Begriff und Begriffenes gehen ihm bei seiner Arbeit ineinander über. So fällt es Hegel nicht schwer, unmittelbar aus solchen wissenschaftstheoretischen Ausführungen zur Analyse etwa der Religion oder des moralischen Individuums überzugehen und umgekehrt. Das sei an einigen Beispielen dargelegt, durch die wir zugleich erkennen, wie Hegel alles, was er untersucht, entweder auf die Seite des Lebens oder auf die des Todes stellt; dabei mehren sich allerdings gerade in diesen Fragmenten der ersten Frankfurter Zeit die Ueberbrückungen und Zwischenstufen (eben: das zu=Göttern=Machen der Naturobjekte), die eine spätere Anwendung des Entwicklungsgedankens ermöglichen oder schon unbewusst diesem ihre Entstehung verdanken.

In der Religion steht der Mensch als Subjekt einem Gott als Objekt gegenüber. Das Gegenüberstehen beim Erkennen lässt sich also leicht mit der religiösen Beziehung vergleichen. Hier münden Hegels erkenntnistheoretische Ueberlegungen wieder in den Gedankengängen, die er bei der Analyse des Geistes des Judentums sich erarbeitet hatte. Zugleich erlaubt die ähnliche Struktur der Liebesbeziehung aber auch ein Hinüberspielen nach diesem Wirklichkeitsgebiete. So heisst es denn: "Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen (wie oben die Natur mit dem Menschen); wir sehen nur uns in ihm - und dann ist er doch wieder nicht wir - ein Wunder, das wir nicht zu fassen ver-

mögen." Dieses Wunderbare eignet allem wirklichen Leben. In einer solchen religiösen Liebesbeziehung ist Gott als Ideal in meiner Brust und doch wieder als Wunschbild ausser mir. " Das Ideal können wir nicht ausser uns setzen, sonst wäre es ein Objekt - nicht in uns allein, sonst wäre es kein Ideal." So bewahrt doch jeder der Partner seine Selbstständigkeit, Gott wird nicht Mensch und bleibt anbetungswürdig.

Oft geht Hegel nicht einmal ausdrücklich von einem Gebiet in das andere über, sondern die Worte schillern nach mehreren Seiten hin: " Der positive moralische Begriff ist fähig, den Charakter der Positivität zu verlieren, wenn die Tätigkeit, die er ausdrückt, selbst entwickelt wird und Kraft bekommt"[26]. Das soll einmal heissen: Wenn ich den Gegenstand des Begriffes (hier die Tätigkeit) "lebendig" mache, so wird es auch der Begriff. Dann aber: Zwischen Erkennendem und Erkanntem soll die ideale Einheit gestiftet werden. Es ist also zweierlei hierin enthalten: Die Forderung einer besseren Erkenntnisart und die einer besseren (sittlichen)Tätigkeit. Ja so eng hängen diese Gebiete zusammen, dass ich sagen kann: Wenn ich sittlich besser bin, erkenne ich auch besser, und wenn ich im erkennenden Verhalten mich der Mannigfaltigkeit liebevoll nahe ohne Herrschergelüste, dann werde ich auch, wenn sie mich zur Aeusserung und Betätigung meiner ethischen Kräfte veranlasst, ihr achtungsvoll als einer Gleichberechtigten nahen, auch wenn sie als Vertreter einen Mitmenschen schickt . So können nun diese Blätter einen Beweis dafür geben, dass der Gegensatz von Totem und Lebendigem in dieser Zeit tatsächlich auf alle Dinge, die Hegel anpackt, hinüberspielt und sie zu durchdringen beginnt. Dagegen lässt in diesen Zwischenfragmenten die rein negative Bewertung des Toten, abgesehen von einigen leisen Hindeutungen , noch nicht eigentlich seine schöpferische Verwertung auch für das Leben zu.

Wir erwähnten oben, wie für Hegel die Geschichte des Judentums sich in ein System starrer Einheiten oder isolierter Teile zu verwandeln droht. In der Tat werden durch diesen Sachverhalt jene

Ausführungen gegenüber dem Fragment über "die Liebe"[27]) als die früheren erwiesen. Legt hier der Stoff den Zwang zu evolutionistischer Betrachtung nicht nahe (s.u.), so analysiert Hegel in den Fragmenten über das Judentum ein historisches Phänomen. Und doch sehen wir in dem späteren Fragmente den entscheidenden Durchbruch zum E n t w i c k l u n g s g e d a n k e n. Das bedeutet aber: Allmähliche Milderung der absprechenden Urteile über das "Tote", ein erstes Verständnis für dasselbe als eine zur vollen Realisierung der idealen Beziehungseinheit notwendige Grösse und Uebergangsstufe, ja den Nachweis seines Enthaltenseins im Ideal, das ja keineswegs leere Einheit, sondern gefüllte und erfüllte ist, das selbstständige Grössen in sich enthält, allerdings unter Ausschluss des Gegensatzcharakters. Wir werden freilich im nächsten Abschnitte sehen, dass auch in dem späteren Fragmente die absprechende Beurteilung des Toten noch keineswegs ganz gewichen ist, was dem herrlichen Bruchstück eine leise Uneinheitlichkeit gibt - .In dem Entwurf zum "Geist des Judentums" aber ist von einer solchen Uneinheitlichkeit kaum etwas zu spüren, sondern es überwiegt noch ganz die antithetische, nicht dialektisch - synthetische Gegenüberstellung. Und doch finden sich schon hier einige zukunftsträchtige Bemerkungen.

Der älteste Entwurf enthält nach Angabe des Herausgebers[28]) den Satz: "Der Geist der Griechen ist Schönheit; der Geist der Orientalen Erhabenheit und Grösse." Dieser Satz, in dem man offenbar den Geist Hölderlins verspürt (vgl. Hyperions grosse Rede auf der Fahrt nach Athen), weist schon unverkennbar in die Zukunft, Denn die "Erhabenheit" passt doch schlecht zu der abschätzigen Beurteilung der "reinen Passivität". Weiter heisst es: "Seine (d.h. Abrahams) Einheit war die Sicherheit, sein Mannigfaltiges die derselben widerstreitenden Umstände, sein Höchstes Vereinigung beider"[29]). Könnte hier Vereinigung auch noch totes, beziehungsloses Herrschaftsverhältnis heissen, so zeigt doch die Fortsetzung, dass es anders gemeint ist: "Die Trennung war noch nicht so vollständig in ihm geschehen, dass er sich und das Schicksal einander

entgegengesetzt hätte". Es lag also doch etwas in Abrahams Verhältnis zur Mannigfaltigkeit und Natur um ihn, was über das blosse Herrschaftsverhältnis hinauswies.

Zugleich blickt der Philosoph in Abrahams Jugend. Damals kannte dieser noch nicht Trennung von Natur. "In einförmigem Genuss" war er aufgewachsen. Wir dürfen im Gegensatz dazu ergänzen (s. Stück V) Entbehrung und Not, die ihn als Mann beherrschten, waren ihm noch fremd. Aber zugleich ist zu betonen: "In einförmigem Genuss". Zwar befand sich der Knabe in Einheit mit Mutter Natur, aber diese Einheit war noch leer - sie war das Leben der Pflanze (s.u.). So baut sich der Dreitakt vor unseren Augen auf und seine Vollendung wird angedeutet, wenn es am Schluss des Absatzes heißt:

"Er war von Einheit ausgegangen;nur die Art des Lebens änderte sich, vom Genuss hatte er (Abraham) sich nicht getrennt; er (der Genuss) war noch immer sein Objekt, aber es war in Gefahr, und deswegen reflektierte er darüber, itzt stand das Ganze seines Lebens vor ihm." Haering interpretiert die Stelle wohl richtig folgendermassen[30]). Abraham hatte sich nicht vom Geniessenwollen des ihm durch die Natureinheit seiner Jugend gewährleisteten Glückes getrennt. Seine Sehnsucht ging auf Wiedervereinigung seiner Individualität mit den "Umständen". Die gegen ihn andringenden "toten" Objekte drohten allerdings diesem seinem Zukunftstraume dauernde Vernichtung, "und deswegen reflektierte er darüber"; d.h. nach der schon angeführten Stelle: Er reagierte mit einem Ganzen, seinem Gotte. Dieser ist ihm Garant auch seines erhofften Idealzustandes.

Wir sehen" Hier taucht die subjektive Notwendigkeit des Dreitaktes auf. Der gequälte Patriarch ist von Sehnsucht erfüllt. Dagegen fehlt noch die objektive Notwendigkeit dieses Prozesses, wie sie uns im Gang über Pflanze, Tier, Mensch in dem "Die Liebe" überschriebene Fragment (s.u.) vorgeführt wird. Hegel findet zwei Typen,die in einer Periode der Todesstarre in die Zukunft weisen.

a) Die nach innerem Leben Durstigen, etwas Besseres Suchenden, worin sie leben könnten[31]).

Es sind tragische Erscheinungen, die trotz besten Willens sich nicht mit Gott-Natur in lebenatmende Einheit setzen können, sondern Knecht bleiben müssen. Sie haben den Willen zum Leben, aber noch nicht es selbst. Zu diesem Typ gehörten die Essener, Sadduzäer und Pharisäer, die sich aus dem Herren-Knechtverhältnis herausseh nen und "in sich selbst Einheit des Wesens schaffen"[32], d.h. ihre tote Passivität überwinden wollten, aber damit nicht zum Ziele kommen konnten, weil sie aus subjektiver, nicht objektiver Notwendigkeit handelten.

b) Die eigentlich Lebensvollen, die im Kampf gegen das Ewigtote aufstehen und in sich selbst Leben schaffen, wie Johannes und Jesus. Sie müssen in Kampf mit der starren Umwelt treten. Dass hierin auch Tragik liegt, führt Hegel jetzt noch nicht aus.

Bevor aber Hegel nach Hölderlins Weggang sich in die historischen Zusammenhänge wieder vertieft, die er schon im Fragment vom " Geiste des Judentums" behandelt hatte, gibt er noch einmal in recht abstrakter Fassung die Summe seiner bisherigen Erkenntnisse. In dem Fragment "Glauben und Sein"[33] findet er jetzt für das, was er "Vereinigung" genannt hatte, das entscheidende Wort "Sein", (das als Gegensatz "Werden" herausfordert). "Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend; in jedem Satz drückt das Bindewort "ist" die Vereinigung des Subjekts und Prädikats aus - ein Sein". Und zwar muss er entsprechend seiner früheren Unterscheidung von guter und schlechter Vereinigung auch ebensolches "Sein" trennen. Der Begriff Sein umfasst für ihn also auch Tod und Leben in dem ihm eigentümlichen Sinne von Geisteszuständen, die hier nochmals ganz allgemein charakterisiert werden an Hand des Phänomens der "positiven" Religion. In ihr ist die Vereinigung etwas "Entgegengesetztes", d.h. der eine Partner als Vereinigender (hier Gott), ist doch zugleich wieder ein Entgegengesetzter. "Demnach wäre die Vereinigung etwas Entgegengesetztes, und zwar insofern es vereinigt ist, welches ein Widerspruch ist." Hier hat Hegel einen entschei-

denden Begriff eingeführt. Mit Leichtigkeit kann er von ihm aus in seinen Entwicklungsgedanken übergehen. Denn der Widerspruch fordert die Auflösung, er weist auf die nächste Stufe notwendig hinaus. Das drückt Hegel auch so aus: "Wenn nun gezeigt wird, dass die entgegengesetzten Beschränkten als solche nicht bestehen könnten, dass sie sich aufheben müssten, dass sie also, um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen (schon um zeigen zu können, dass sie Entgegengesetzte seien, wird die Vereinigung vorausgesetzt), so wird damit bewiesen, dass sie vereinigt werden müssen, dass die Vereinigung sein soll." Für das "Tote" ist es charakteristisch, dass es wahres Leben fordert, ohne es doch selbst verwirklichen zu können. Gelänge ihm dies, so würde es sich selbst aufheben. Stark absprechend sagt Hegel von ihm, dass es "die Entgegengesetzten auf eine Art vereinigt, wodurch sie zwar vereinigt, aber unvollständig, d.h. nicht in der Rücksicht vereinigt sind, in der sie vereinigt sein sollen." Es ist in neuer Einkleidung der Gedanke, dass im Toten einerseits die Teile nur unvollständig vereinigt werden, d.h. sich schroff gegenüberstehen, andererseits ihre wahre Selbstständigkeit verlieren. So entsteht ein ruheloser Zirkel. In einem solchen Verhältnis sind Bestimmen und Bestimmtwerden, Herren- und Knechtfunktion unsauber gemischt; dem, der sie scheiden will, rinnen die Gegensätze ineinander, ohne in dieser "Nacht" doch im Grunde ihr Fremdsein zu verlieren.

In derselben Zeit, in der Hegel sich erst ganz langsam von der antithetischen Trennung der Gegensätze "Tod" und "Leben" zu ihrer dialektischen Synthese im Entwicklungsgedanken vortastet, veröffentlicht Hölderlin den bereits vor dem Zusammentreffen mit Hegel ausgearbeiteten ersten Band des Hyperion (Ostern 1797) und schliesst auch schon den zweiten Band ab. Dieser ausgesprochene Entwicklungsroman schildert uns den Werdegang Hyperions von seiner Jugend an bis zu dem Augenblicke, da der Held nach gescheitertem Kampfe für die Freiheit seines griechischen Vaterlandes und nach dem Tode seiner Geliebten Diotima zum Emeriten wird. In Briefform erzählt der Held seinem Freunde Bellar-

min von diesem Lebensgange. Aber es liegt im Wesen dieses Rückblickes, dass der Briefschreiber durch ihn wächst: Seine Rückschau ist Ueberschau , die lernt, auch in dem scheinbar Sinnlosen und Zufälligen mehr und mehr das Notwendige zu sehen und seine bildende Wirkung anzuerkennen. So wächst Hyperion sichtbar in der Erzählung seiner Schicksale, und über die Erziehung durch Auseinandersetzung mit dem äusseren Leben seiner Zeit erhebt sich die Erziehung durch Auseinandersetzung mit dem durch die Zeit gebildeten Selbst,das erkennt: Nicht Zerstörung, Auflösung und Vernichtung aller Hoffnungen und Kräfte ist der Sinn der Vergangenheit,sondern sie hinterliess ein der Bildung fähiges - ja erst recht fähiges - Wesen.

Im Wesen dieser Romanform muss es liegen, dass sich Wahrheiten und Halbwahrheiten, die nachher durch die Entwicklung, wenn auch nicht widerlegt, so doch jedenfalls zur Totalität ergänzt und ihrer Einseitigkeit entkleidet werden, seltsam mischen . So sagt Hölderlin: "Auch wird man manches Unverständliche, Halbwahre, Falsche in diesen Briefen finden. Man wird vielleicht sich ärgern an diesem Hyperion, an seinen Widersprüchen,seinen Verirrungen, an seiner Stärke, wie an seiner Schwachheit, an seinem Zorn wie an seiner Liebe. Aber es muss ja Aergernis kommen"[34]. Zur rechten Interpretation der einzelnen Aeusserungen muss daher immer gefragt werden : Spricht hier der Dichter durch den Mund seines Helden, oder legt er mit bewusster Kunst seinem Helden Worte in den Mund, die ein der Reife erst zustrebender Geist zu äussern pflegt und die sich von denen des Reifen eben durch ihre Halbwahrheit, den der augenblicklichen Situation mit ihrem Leid und ihrer Freude entspringenden Momentcharakter unterscheiden.

Das Problem des Todes ist noch nicht das organisierende Zentrum und schlagende Herz dieser Dichtung.Insofern aber auch Hölderlin unter "Tod" mehr als körperliche Auflösung versteht, nämlich die geistige Verfassung und Gesamtlage eines Einzelnen, ja einer ganzen Zeit und Kulturgemeinschaft,spielt der hierher gehörende Fragenkomplex bei ihm doch ebenfalls schon eine nicht zu unterschätzende Rol-

le.
Hyperion steht als der eigentlich "Lebendige" dem "Tode" seiner Zeit gegenüber. Was am Schlusse des Romanes über die Deutschen gesagt wird, gilt ganz allgemein. Ihr ganzes kulturelles Leben trägt den Stempel der Todesstarre. "Schreiend"ist der "Misslaut" in der "todten Ordnung dieser Menschen"[35]. Nur Fragmente bekommt man zu sehen,von kleinlicher Mühe und Not ist alles beherrscht. Da sie nichts Höheres als ihr kleinliches tägliches Machwerk kennen, ist körperliche Auflösung für sie mit Furcht verbunden. "Und darum fürchten sie auch den Tod so sehr, und leiden, um des Austernlebens willen, alle Schmach, weil Höhers sie nicht kennen , als ihr Machwerk, das sie sich gestoppelt"[36].

Dieser Tod in seiner Trostlosigkeit und vernichtenden Gewalt, die der Hoffnung nur ein leeres, gähnendes Nichts entgegenstellt,ist einer Geisteshaltung zugeordnet, die auch hier auf Erden nicht eigentlich Lebendiges kennt und die sich knechtisch einer übermässigen Gewalt hingibt oder tyrannisch herrscht. Der in Smyrna sich in der dortigen Gesellschaft bewegende Hyperion erkennt, daß Gottlosigkeit und Todesfurcht eng verschwistert sind: "Es gebärdet' auch wohl einer sich aufgeklärt, machte dem Himmel ein Schnippchen und rief: um die Vögel auf dem Dache habe er sich nie bekümmert,die Vögel in der Hand seien ihm lieber! Doch wenn man ihm vom Tode sprach, so legt'er stracks die Hände zusammen, und kam so nach und nach im Gespräche darauf, wie es gefährlich sei , dass unsere Priester nicht mehr gelten"[37]. Hegel findet erst im Grundkonzept zum "Geist des Christentums" für die Geisteshaltung der Juden das scharfe Wort, sie sei gottlos[38].

Nach dem Zerwürfnisse mit seinem Freunde Alabanda wirft Hyperion, aufs tiefste deprimiert,seiner Umwelt vor, dass sie in ihrer Ueberheblichkeit kein Herz für seine Schmerzen habe und ihm keinen Balsam auf seine Wunden träufeln könne. " Wenn ihr so voll der Gottheit seid, so reicht sie mir zu trinken. An Festen darbt ja niemand, auch der Ärmste nicht. Aber Einer nur hat seine Feste unter euch; das ist der Tod"[39].

Sehr drastisch schildert uns Hölderlin einzelne Individuen, die ganz in dieser Geisteshaltung verharren, oder ihr jedenfalls recht nahe stehen. Sie stellen nur in grossen Ausmassen, wie durch einen Hohlspiegel verzerrt und zur Karikatur übertrieben, die Gebrechen ihrer Zeit dar. Der "getötete Affekt" hat seine Spuren in ihrem Antlitz hinterlassen. "Die Stille seiner Züge war die Stille eines Schlachtfeldes", "der Verstand leuchtete über den Trümmern des Gemüts"[40]. Auch hier ein Herren-Knechtverhältnis, in dem sich die einzelnen Seiten des Menschentums befinden. Der Verstand beherrscht das Gemüt. Es entsteht ein einseitiger Mensch, der Karikatur ist und erschreckt. Wüste, disharmonische Kämpfe sind vorausgegangen, Grimm und Liebe und alle Affekte haben in diesen Menschen gerast, bis sie endlich knechtisch unterlagen. "Tiefe Verachtung war auf seinen Lippen". Diese Menschen sind in sich widerspruchsvoll und müssen sich bewachen.

Die Abrechnung mit den Deutschen überträgt dieses Bild auf einen grossen Zusammenhang. Zeichneten sich die Freunde Alabandas noch durch eine gewisse Grösse aus, so sinkt die Menge in Plattheit und Gewöhnlichkeit und wird doppelt unerträglich. Die Deutschen in ihrer Gesamtheit sind "zerrissen"[41]. Handwerker, Denker (in schlechtem Sinne), Priester, Herren und Knechte sieht man, aber Menschen, d.h. Wesen, die Harmonie in sich tragen und zu ihrer Umwelt in harmonischen Verhältnisse stehen, das dem Herren- und Knechtverhältnis entgegengesetzt ist, fehlen. Wieder gebraucht Hölderlin das Bild des Kampfplatzes: "-ist das nicht, wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstükkelt untereinander liegen, indessen das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?" Die Deutschen "bleiben gerne beim Notwendigsten". Sie pressen ihr ganzes Leben in ein Fach hinein, sind Berufsmenschen, vernachlässigen aber ihre anderen Anlagen und Fähigkeiten, die absterben oder in das Knechtverhältnis der geschilderten Art geraten. Ordnung ist wohl in ihrem Leben, aber sie ist tot, sie gleicht der Ordnung einer Tabelle. Statt des lebendigen Zusammenklanges ein totes Nebeneinander. Diese

Geisteshaltung kennt nur Zwecke und Nutzen, sie ist im Grunde trotz ihrer Mühe, Rastlosigkeit und Arbeit unbefriedigt, "sorgenschwer"[42]. Das Verhältnis, in das sie zu ihren Mitmenschen treten, muss das der Herrschaft oder knechtischen Unterwerfung sein. Das bekommen die eigentlich lebensvollen Menschen zu spüren: " Aber du wirst richten, heilige Natur. Denn wenn sie nur bescheiden wären, diese Menschen, zum Gesetze nicht sich machten für die Bessern unter ihnen!"[43] Und wenn auch diese Menschen den Rausch kennen, so ist es nur ein solcher, der proportional mit ihren Sorgen wächst und der deshalb von der Begeisterung, die aus echter Lebensfülle entspringt, wohl zu unterscheiden ist .

In seiner Starre scheint dieser Zustand durch eine unüberbrückbare Kluft von dem der eigentlich lebendigen Menschen geschieden zu sein. Für diese wählt Hölderlin als geschichtliches Beispiel die Athener. In genauer Uebereinstimmung mit Hegel führt er aus: "Ungestörter in jedem Betracht, von gewaltsamen Einfluss freier, als irgend ein Volk der Erde, erwuchs das Volk der Athener. Kein Eroberer schwächt sie, kein Kriegsglück berauscht sie...."[44].

Die Zusammenhänge zwischen Landschaft und Geistesverfassung (im Sinne Herders!), die Hegel nur andeutet[45], werden von Hölderlin genau erörtert. "Freilich hat auch Himmel und Erde für die Athener, wie für alle Griechen, das ihre getan, hat ihnen nicht Armut und nicht Ueberfluss gereicht. Die Strahlen des Himmels sind nicht, wie ein Feuerregen auf sie gefallen. Die Erde verzärtelte, berauschte sie nicht mit Liebkosungen und übergütigen Gaben, wie sonst wohl hie und da die törige Mutter tut". So steht der Athener im rechten Verhältnis zur Natur. Er "unterscheidet"[46] sich wohl von ihr, aber doch nicht in dem Sinne, dass er sie als ein ihm Fremdes, Gegenüberstehendes betrachtet.

Ein Mensch dieser Geisteshaltung ist s c h ö n. Das ist der Terminus, um den sich die Ausführungen drehen. "Schön kam er aus den Händen der Natur, schön an Leib und Seele, wie man zu sagen pflegt". Das Verhältnis, in dem diese Menschen zu ihrem Gotte stehen, ist das der L i e b e. "Und wie

der Gegenstand, so auch die Liebe. Nicht zu knechtisch und nicht gar zu sehr vertraulich"[47]. Der Knechtschaft der Deutschen setzt der Athener "den nötigen Sinn für Freiheit" entgegen, Willkür sowohl wie Gesetzlichkeit lehnt er ab. Er will und verwirklicht jene Gesetzlichkeit höherer Art in sich, die Drako nicht kannte, und die Theseus durch die "freiwillige Beschränkung seiner eigenen königlichen Gewalt" verwirklichte.

Von diesem Gegensatz aus, den wir mit "Tod" und "Leben" bezeichnen, lassen sich nun eine Anzahl anderer Begriffe deuten, deren Untersuchung, gerade im Hinblick auf das Verhältnis zu Hegel, von Wichtigkeit ist.

Zunächst der S c h i c k s a l s b e g r i f f. Es begegnen einige Stellen, wo "Schicksal" und "Gesetz" auf einer Linie stehen. Insofern nun das Gesetz als etwas dem Leben fremd Gegenüberstehendes oder gar es Unterdrückendes verstanden wird, teilt hier das Schiksal dieselben Eigenschaften.

Durch die Einheit des Menschen mit allem, was da lebt, schwindet die "Herrschaft" des Schicksals, während es drohend über dem Menschen im Zustande der Zerrissenheit schwebt und ihn der Todesfurcht verfallen lässt. Das Kind wird nicht vom " Zwange des Gesetzes und des Schicksals betastet", es ist deshalb frei[48]. Dieses Schicksal lenkt der "Gott in uns wie Wasserbäche"[49], es verliert seine Gewalt, wenn wir innerlich harmonisch-göttlich sind. Der fröhliche und starke Mensch kann daher mit ihm "im Geiste spielen", während der disharmonische Mensch von seiner "Gewaltsamkeit" bezwungen wird, ähnlich wie von der eigenen, ihn zerreissenden "Selbstmacht"[50]. Auch die "Todesgöttin, die Namenlose" wird einmal Schicksal genannt [51] .. ein Schicksal, dessen absolute Macht uns ihr Wappen auf die Sklavenkleider drückt. Ein andermal ist die Rede von dem Schicksal, das den Menschen " empört", weil es so unmässig "laut zu ihm spricht" und ihn so "unergründlich leiden lässt"[52]. Auch die Umwelt steht dem mit ihr entzweiten Menschen als Schicksal gegenüber, das ihm " den Weg weist" in Kampf oder Untergang[53].

Die Menschen, die nicht in Liebesbeziehungen zur

Natur stehen, sorgen umsonst, dem Schicksal zu entgegen."Indessen wandelt harmlos droben das Gestirn"[54]. Auch die alten Heroen standen jener: "schauerlichen grossen Macht des Schicksals"gegenüber[55]. Aber sie verharrten nicht als passive Knechte ihm gegenüber, sondern sie massen sich mit ihm und erhoben sich so auf eine höhere Stufe, von der aus die Vereinigung schon leichter war. Dagegen "spottet" das Schicksal des Hyperion seiner "grösseren Bedürfnisse".

Gemeinsam ist dem Schicksalsbegriff dieser Stellen, dass er einer Geisteshaltung zugeordnet ist, die innerlich zerrissen ist und die deshalb das Schicksal sich gegenüber hat. "Versöhnt" kann dieses Schicksal erst durch eine neue Erhebung und Verlebendigung des Menschen werden.

An anderen Stellen des Romanes entbehrt der Schicksalsbegriff der Prägnanz.

Auch zu Hegels erkenntnistheoretischen Gedanken finden sich Parallelen bei Hölderlin.In der Vorstufe zum endgültigen "Hyperion" schreibt der Held seiner Diotima von den Gedanken des Freundes Alabanda: "Alabanda ist jetzt manchmal in Gedanken, über Dich. Nur begreifen,sagt' er, möchte ich eine solche Natur, aber ich finde, dass ich zuviel vom Menschenverstande gehalten. Die Kinder führen alles zum Munde hinein, wir alles zum Verstande, und ich fange an, zu glauben, dass eines so naiv ist als das andre. Du sagtest mir einmal, Hyperion, es sei Entwürdigung, von irgend einem Menschen zu sagen, man hab' ihn ganz begriffen, hab' ihn weg.Und wenn das wahr ist, fährt er fort, wenn mein Verstand kaum an die Vorhalle des Lebens gehört, wie mag er dann in den inneren Tempel sich wagen?"[56].

Hölderlin betont hier besonders die Unfähigkeit des Verstandes und des Begriffes,in die Tiefe dessen einzudringen, was er Leben nennt. An dem Bilde der Vorhalle wird der Oberflächen-Charakter der Ratio deutlich gemacht, die vor jedem lebendigen Menschen wie vor einem Rätsel steht und deren überheblicher Naseweisheit der beschämende Vergleich mit einem wahllos zugreifenden und schlingenden Kinde nicht erspart wird. Deshalb kann Hyperion

voll Verachtung sagen: "Ich habe mich des Stückwerks überhoben,das die Menschenhände gemacht, ich hab' es gefühlt, das Leben der Natur,das höher ist, denn alle Gedanken"[57]. Durch die Beziehung des Verstandes auf das Stückwerk der Menschenhände münden diese wissenschaftstheoretischen und erkenntnistheoretischen Erörterungen ein in den allgemeinen Gegensatz von Tod und Leben. Der geistig tote Mensch tritt nur mit dem Verstande der Natur und Umwelt erfassend gegenüber. So berührt er von allen Dingen nur die Oberfläche. Seine Domäne ist die Wissenschaft, insofern sie auf solchem "blossen Verstande beruht. So kann "Hyperion klagen: "Die Wissenschaft, der ich in den Schacht hinunter folgte, von der ich,jugendlich töricht,die Bestätigung meiner reinen Freude erwartete, die hat mir alles verdorben"[58]. Ihre zerstörende und vernichtende Auswirkung auf den Menschen, der sich ihr ganz hingibt, besteht nach Hyperion darin, dass man sich gründlich von dem unterscheiden lernt, was einen umgibt, dadurch vereinzelt und wie die ausgeraufte Pflanze in der Mittagsonne vertrocknet. (Hölderlin unterscheidet übrigens im Romane nicht zwischen Verstand und Vernunft in dem Sinne, dass die Vernunft als das höhere, synthetische Universalvermögen dem Verstande übergeordnet ist.) Seine Verachtung und sein Spott gilt deshalb den "Klugen" und "Vernünftlern", die diese Not des Verstandes nicht am eigenen Leibe erfahren, sondern auf ihr Vermögen, die Welt zu betrachten, stolz sind[59]. Dieser platten Aufklärung gegenüber stellen die Freunde Alabandas schon eine wesentlich höhere Stufe dar. Der eine,dessen"Verstand leuchtete über den Trümmern des Gemüts", hat "tiefe Verachtung auf seinen Lippen". Den verloschenen oder verzerrten Zügen sieht man den ungeheuren Schmerz jahrelanger Kämpfe an.

Dieser Erkenntnishaltung und ihren menschlichen und seelischen Auswirkungen wird nun das eigentlich lebensvolle Erfassen der Welt entgegengesetzt. "O ein Gott ist der Mensch,wenn er träumt,ein Bettler, wenn er nachdenkt, und wenn die Begeisterung hin ist,steht er da, wie ein missratener Sohn, den der Vater aus dem Hause stiess, und betrachtet die

ärmlichen Pfennige, die ihm das Mitleid auf den Weg gab"[60]. Traum und Begeisterung, kurz gefühlsmässigen Einstellungen, werden hier offenbar als das Ideal gepriesen. Mit ihrer Hülfe dringt man wirklich in den Kern des Lebens ein, durch die Hülle hindurch, durch sie wird ein harmonisches Verhältnis der Kräfte im Menschen gewährleistet, das Glücksgefühl wird durch sie erregt und der Mensch gewinnt das rechte Verhältnis zur Welt, er vereinzelt nicht, sondern betätigt sich in harmonischer Beziehung. Die Unfähigkeit des Verstandes, eine solche harmonische Beziehung zu erfassen, wird ausdrücklich betont: " von Kindheit, Unschuld haben wir keine Begriffe"[61]. Die Liebe läßt sich nicht rationell zergliedern, sondern nur gefühlsmässig "erleben".

So scheint Hölderlin hier einen Standpunkt zu vertreten, der dem Gefühl das unbedingte Vorrecht vor dem Verstande erteilt, ja letzteren scheinbar ganz ausgeschaltet wissen will.

Dass dem nicht so ist, dass wir vielmehr auch hier mit der Entwicklung des Helden rechnen müssen, aus dessen Munde die bisherigen Zitate fielen, zeigen andere Stellen. So heisst es in jener berühmten Rede Hyperions über Athen: "Aus blossem Verstand ist nie verständiges, aus blosser Vernunft ist nie vernünftiges gekommen"[62]. Der blosse Verstand in seiner Isoliertheit, wird hier offenbar einem Vermögen entgegengesetzt, das auch "verständig" ist, in dem der Verstand keineswegs zugrunde geht, das ihn aber in ein harmonisches Spiel von Vermögen und Kräften einordnet, wo ihm keine Herrscher - , aber auch nicht eine blosse Dienerrolle zufällt. Dieses Gesamtvermögen wird Geistesschönheit genannt und an sein metaphysisches Prinzip, das ἓν διαφερον ἑαυτῳ geknüpft, (das erst viel später auch in Hegels Gesichtskreis tritt). Erst da, wo dieses ἓν διαφερον ἑαυτῳ vorhanden ist, können Verstand und Vernunft fruchtbare Arbeit leisten. "Man konnt' es auseinandersetzen, zerteilen im Geiste, konnte das Geteilte neu zusammendenken, konnte so das Wesen des Höchsten und Besten mehr und mehr erkennen und das Erkannte zum G e s e t z e geben in des Geistes mannigfaltigen Gebieten." In solch höherer Wissenschaft wird der junge Hype-

rion von seinem ersten Lehrmeister Adamas unterwiesen: " Bald ordnet' und beruhigt' er mit Zahl und Mass das jugendliche Treiben"[63]. Vor solcher Vernunft haben die "Vernünftler" grosse Angst: "Sahn jene Menschen einen Funken Vernunft, so kehrten sie, wie Diebe, den Rücken"[64].

Nach diesem Ueberblick über die erkenntnistheoretische Seite erhebt sich für uns eine neue Frage. Wir sehen, wie Hölderlin eine Linie zieht, von jener jugendlichen Einfalt und Harmonie, die vom Verstande noch nicht zergliedert ist und noch rein gefühlsmässig der Welt gegenübersteht, über die Zerrissenheit und Isolierung des Reflexionsstandpunktes zu einer Höchststufe, die Gefühl und Verstand harmonisch vereinigt. Mit bewusster Deutlichkeit zieht er diese Linie noch stärker nach. Denn insofern die Zerrissenheit als Durchgangsstadium geistigen Tod bedeutet, muss das Leben, wenn es an sein Ziel und auch seinen Gipfel gelangen soll, sich des Todes bedienen. Erst durch ihn, das Mittel, verherrlicht sich das Leben ganz. "Sieh auf in die Welt! ist sie nicht, wie ein wandelnder Triumphzug, wo die Natur den ewigen Sieg über alle Verderbnis feiert? und führt nicht zur Verherrlichung das Leben den Tod mit sich, in goldenen Ketten, wie der Feldherr einst die gefangenen Könige mit sich geführt?"[65]. Unter Tod kann körperliche Auflösung, aber besonders auch geistiger Tod eines Einzelnen oder einer ganzen Gemeinschaft verstanden werden, die schmerzvolle Zerrissenheit, die über sich hinaustreibt zu höherer Einheit. "Solltest du ewig sein wie ein Kind und schlummern, dem Nichts gleich? den Sieg entbehren? nicht die Vollendungen alle durchlaufen?" "Aber die Wonne, die nicht leidet, ist Schlaf, und ohne Tod ist kein Leben"[66].

Der Dichter lässt Hyperion auf diesem Gipfel der Entwicklung, der durch die Erkenntnis der Sinnhaftigkeit auch des Todes bezeichnet wird, am Ende seines Romans anlangen. Für sich selbst gewinnt Hyperion die Einsicht, dass die Zeiten, in denen er "tot" war, in denen er sich in schmerzvoller Zerrissenheit und in Kampf mit der Welt befand, ebenso seiner **E n t w i c k l u n g** dienten, wie die Zei-

ten des Glücks. Gewinnt er diese Erkenntnis aber auch schon für die Entwicklung der Menschheit? Sind etwa die Zeiten, wie die des Hyperion und die in ihnen lebenden Menschen, wie die Leute von Smyrna und die Deutschen, auch nur Durchgangsstufen des Lebens und als solche sinnvoll und durchaus zu bejahen, wenn dieses Jasagen auch schmerzlich sein sollte, viel schwerer, als gegenüber der Vergangenheit des einzelnen Lebens? Auf diese Fragen gibt uns der Roman keine Antwort. Nirgends berichtigt Hyperion seine Urteile über die Deutschen, seinen Spott über die Leute von Smyrna. Wenn ihm ihr Gehaben zunächst den Stempel völliger Sinnlosigkeit zu tragen schien, so wird auch später nichts von diesem Eindruck gemildert. Mit anderen Worten: Die Einsicht in den Dreitakt der Entwicklung lässt den Helden wieder zur Selbstbesinnung kommen; wenn diese Selbstbesinnung nun auch die Erinnerung an die Mission als Volkserzieher einschliesst[67], so wird doch nirgends deutlich, dass die Voraussetzung dieser Erziehung, die Entwicklungsfähigkeit des Kulturganzen vom "Tode" zum höheren Leben, gegeben ist, und dass Hyperion an sie glaubt. Es bleibt vielmehr Hyperions trostlose Erkenntnis der Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit von Tod und Leben hier im Gedächtnis haften.

Zusammenfassung.

Das Todesproblem spielt im Romane noch nicht die Rolle wie etwa später im "Empedokles". Für Hegel ist es schon in der ersten Frankfurter Zeit Zentrum seines Philosophierens. Für beide Freunde aber ist es von Anfang an ein Problem des Geistes, das sich mit dem der körperlichen Auflösung nicht deckt. Jedoch sucht Hölderlin von ihm aus auch den körperlichen Tod zu verstehen, während Hegel erst später dieser Frage nähertritt.

Leben und Tod als entgegengesetzte Arten der Beziehung des Einzelnen zum Ganzen kennt Hölderlin jetzt noch nicht in dem Masse wie Hegel. Dieser übernimmt aber vom Freunde den Begriff und die An-

schauung der Liebe für die Beziehungsweise des "Lebens", während Hegels intensive Beschäftigung mit dem "Tode" als geistigem Charakter insbesondere des Judentums Hölderlin zu der grossen Schlusspartie seines Romanes, den Ausführungen über die Deutschen, angeregt haben kann.

Hegels bohrende Analyse des Erkenntnisvorganges mag den Freund von der Einstellung, die vielleicht dem Gefühle ein zu grosses Gewicht beilegte, abgebracht haben. Ebenso wird Hegels prägnanter Schicksalsbegriff, welcher mit der sich ausbildenden Dialektik immer bestimmter wird, klärend gewirkt haben.

Weit voraus ist Hölderlin aber dem Freunde in dem Durchdenken des Entwicklungsbegriffes. Hier dürfte der Dichter entscheidend auf den Philosophen eingewirkt haben. Es ist ausserordentlich interessant, zu verfolgen, wie in Hegels Fragmenten die Andeutungen und Anwendungen des Entwicklungsbegriffes sich von Seite zu Seite mehren. In diesen frühen Fragmenten bleibt aber doch noch durchaus entscheidend der Eindruck der antithetischen Gegenüberstellung, während in Hölderlins Roman alles Gewicht in der über die Gegensätze hinausschreitenden Entwicklung des Helden liegt. Zur konsequenten Durchführung ist allerdings auch Hölderlin jetzt noch nicht gekommen. In dieser Richtung liegt erst die Bedeutung seiner Homburger Philosophie.

II.

Grösste Nähe der Freunde.

Hegels Fragment "Die Liebe" und seine Hauptschrift vom "Geiste des Christentums".

Als Hegel sein "Die Liebe" betiteltes Fragment[68] niederschrieb, weilte er fast schon ein Jahr in Frankfurt. Es ist von dramatischer Spannung, zu verfolgen, wie sich die Freunde in diesem Jahre immer näher kommen. Gerade in diesem Fragmente glauben wir es mit Händen greifen zu können, wenn wir sehen, wie Hegel nach der anfänglichen Fortsetzung seiner Analyse des "Toten", nun fast in dichterischen Schwung geratend, die Liebe besingt, und wie er sich nicht genug tun kann in Lobpreisungen. Und wenn wir dann sehen, wie aus diesen Analysen unmittelbar der Entwicklungsgedanke entspringt, in den von Hegel gestrichenen Stellen noch stärker betont[69], so wird uns klar, dass die Freunde damals bei aller Selbstständigkeit doch durch ein geistiges Fluidum innig verbunden waren, ähnlich dem der Hegelschen Liebesbeziehung. - Es wird nötig sein, dieses Hervorwachsen des Entwicklungsgedankens nachzuzeichnen, trotz der Wiederholungen, die sich dabei zwangsläufig ergeben müssen.

"Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt...". Was versteht hier Hegel unter "Lebendigen"? Er gibt keine unmittelbare Definition, sondern umschreibt: " In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes". Das einzelne "Lebendige" wird hier als Beziehungsglied aufgefasst, das sich in eine Einheit einzufügen hat. In unserem Beispiel: Das Liebende muss mit dem Geliebten eine Einheit eingehen ; es darf aber dabei nicht seine eigene Art verlieren, es muss die "Wurzel seines Wesens" in sich tragen. Das Liebesverhältnis ist das Gegenteil des Herrschaftsverhältnisses. Sobald der eine Partner mit Machtansprüchen dem anderen gegenübertritt, aktiv wird auf Kosten des anderen, wird diese Vereinigung ihrem Wesen entfremdet. Und trotz dieser Selbstständigkeit beider Teile ist sie die innigste, "sie

schliesst alle Entgegensetzungen aus" und zwar in doppeltem Sinne: a) Entgegensetzungen der Partner untereinander. "Selbstständigkeit" soll hier nicht heissen: Entgegensetzung meines Selbst gegen ein Widerstehendes, sondern gerade vollste Vereinigung unter Wahrung meines Wesenskernes. b) Entgegensetzung der Einheit gegen das Vereinigte, Viele, Mannigfaltige. Die Einheit geht nicht dem Vielen voraus. Sie spannt nicht ihr Netz um die Fülle, die ihr doch ewig fremd bleibt, im Grunde nichts mit ihr zu tun hat. Die Fülle geht aber auch nicht der Einheit voraus, in die sie hineingepresst wird. Sondern Einheit und Mannigfaltigkeit sind eins. Der Partner im Liebesverhältnis stellt schon die Einheit dar. Und die Beziehung ginge verloren, wenn die Partner nicht gerade die wären, die in ihrem Wesen die Einheit verwirklichen. Ein solches Verhältnis, von Hegel auch kurz "Liebe" genannt (denn die Liebe, die der Einzelne in dieser Einheit fühlt, macht ja das Wesen eines solchen Verhältnisses aus), ist nun wahrhaft "lebendig", es hat "Leben". Die Liebenden-Geliebten sind "Lebendige". "Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe, findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite füreinander Tote sind", folgert Hegel. Da die Teile nicht vom Ganzen verschieden sind, kann er sagen: "In ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner Selbst, und Einigkeit desselben". Das ist eben die Paradoxie, die Leben heisst. Für den "blossen Verstand" ist sie ein Widerspruch. " In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes - als einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige".

Es leuchtet ein, dass hier Leben im Geiste, lebendiger Geist gemeint ist. Dieses Leben ist durchaus mit sich identisch, es kennt nichts Fremdes. Umsomehr erhebt sich hier die Frage: Welche Rolle spielt das Materielle, also z.B. Körper und Eigentum der Liebenden?

Hegel antwortet darauf: "An Liebenden ist keine Materie, sie sind ein lebendiges Ganze". Das heißt: Das lebendige Ganze, das Leben, und die Liebenden als Lebende, haben mit dem Dasein der Materie nichts

zu tun. Das Leben als Leben wird in seiner Struktur nicht durch Hinzukommen oder Wegnahme von etwas Materiellem (Körper, Eigentum) verändert. Mag dieses immerhin " eigene Gesetze seiner Wirkungsart" in sich haben, wie etwa das Salz oder die Erdteile in einer Pflanze. Mögen der Körper der Liebenden oder die anorganischen Bestandteile der Pflanze verwesen: Das eigentliche "lebendige Ganze" ist dadurch nicht berührt. Die Materie ist Fremdkörper . Als solcher bewirkt sie im Liebesverhältnis Scham: "Die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum; dieses Zürnen der Liebe über Individualität ist Scham." Hegel verwahrt sich gegen die übliche populäre Ansicht, sie sei Scheu vor der Hingabe des letzten körperlichen Besitzes. Ganz im Gegenteil liegt dem lebendigen Liebenden nichts an diesem Besitz, der durch sein Vorhandensein eben stört und beschämt.

Hieraus ergibt sich dann aber auch wieder die Folgerung, dass die Materie nicht eine ganz negative Rolle spielen kann.Beseitigen,vernichten können die Liebenden sie nicht. Es bleibt nur ein Weg sie in das Leben aufzunehmen. Das heisst aber soviel wie: sie verlebendigen."Lie Liebe strebt aber ..... selbst das Sterbliche zu vereinigen, es unsterblich zu machen". "Vereinigen" heisst hier: In die lebendige Einheit aufnehmen. Wie die einzelnen Teile des Liebesverhältnisses ihre Selbstständigkeit behalten, nicht entwurzelt werden,so auch die Materie. Sie soll weiter ihre "eigenen (physikalischen) Gesetze" behalten. Andererseits tritt sie aber in die innigste Beziehung, sie soll den Lie - benden keine Scham bereiten; das tut sie nur als "Gegenstand". Von der Antithese Materie-Geist (sie leuchtet ja hier stets durch) aus gesehen heisst das: Die Materie soll vergeistigt werden.Ein blosses Hinzunehmen von Teilen würde der Einheit stets fremd bleiben, würde sie vielleicht sogar sprengen. "Eine Summe von Mannigfaltigem gibt kein Leben". "In der Liebe ist dies Ganze (das Leben) nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten".

Das Gelingen der Vergeistigung bietet die Ge-

währ der Unsterblichkeit. Das heißt: Liebende können sterben, k ö r p e r l i c h durch den Tod getrennt werden, ebenso wie eine Pflanze verwesen, in "Salze und Erdteile" zerfallen kann. Aber dadurch wird ihr Wesen als Liebender nicht berührt. Vielmehr wird dieser körperliche Tod durch die tiefste geistige Vereinigung, in der auch die "Unterscheidung" der Körper verschwindet, überwunden: Neues Leben entsteht. "Das Sterbliche hat den Charakter der Trennbarkeit abgelegt und ein Keim der Unsterblichkeit, ein K e i m d e s e w i g s i c h a u s s i c h E n t w i c k e l n - d e n u n d Z e u g e n d e n, ein Lebendiges ist geworden." Das Kind ist geworden, es ist (wie eine frühere Fassung sagt) "die Eltern selbst".

Wir haben hier einen entscheidenden Punkt der Hegelschen Ueberlegungen erreicht und machen deshalb halt. Unsere bisherige Untersuchung brachte uns folgendes Ergebnis: Hegel definiert das Leben als eine Beziehungseinheit zweier oder mehrerer Glieder, in der diese bei innigster Verbundenheit den Chrakter der Selbstständigkeit, aber nicht der Entgegensetzung behalten. Und zwar ist diese Beziehung eine geistige Grösse, die aber die Materie als Entgegengesetzte zu "vergeistigen" strebt.

War durch die letzte These ein evolutionistisches Element in die Ueberlegung gekommen, so liegen die obigen Worte, dass aus der idealen Liebeseinheit ein "Keim der Unsterblichkeit", das Kind, entspringe, auf derselben Linie. Denn das volle Leben ist dem Kinde nicht geschenkt, es muss sich entwickeln. Und zwar vollzieht sich die Entwicklung im Dreitakt. Der Keim ist Einheit. Aber diese Einheit ist primitiv, sie gleicht der Pflanze. Nichts Selbstständiges ist in ihr, sie hat deswegen kein "Dasein". Erst die Entwicklung füllt sie. "Der Keim wendet sich immer mehr zur Entgegensetzung los und beginnt (d.h. eben: entwickelt sich, oder beginnt, sich zu entwickeln), jede Stufe seiner Entwicklung ist eine Trennung, um wieder den ganzen Reichtum des Lebens selbst zu gewinnen."

Und in diesem Fortschreiten von Stufe zu Stufe offenbart sich das Leben erst ganz. Immer wieder

strebt es derjenigen Einheit zu, in der es in seiner ursprünglichen Natur ruht. Es ist unerschöpflich. Mag auch das Trennbare ".... in den Zustand der Trennbarkeit zurückkehren" (d.h. mag die Materie in der Liebeseinheit doch wieder den Charakter des Entgegengesetzten, des "Gegenstandes" annehmen) - der Keim reift der Einheit entgegen, von der die Eltern noch das Wesentliche bewahren. Aber die Geister werden einiger als je und was von bestimmtem Bewusstsein noch getrennt war, wird alles auf die Seite geschafft; alle Punkte, in denen eins das andere berührt hatte, oder von ihm berührt worden war, also allein gefühlt, gedacht hatte, werden ausgeglichen, die Geister werden ausgewechselt". Leben bedeutet Entwicklung, die zur idealen Beziehungseinheit hinstrebt und die infolge der ihr eigenen "Unendlichkeit" stets wieder das Ende an den Anfang knüpft[70].

Die folgenden Ausführungen über das Eigentum scheinen der Materie eine noch bedeutendere Rolle zuerteilen zu wollen. Zugleich scheinen sie aber den Entwicklungsgedanken unmittelbar zur Definition des Lebens zu verwenden.

Kurz rekapitulierend gibt Hegel noch einmal eine Definition der idealen Liebeseinheit. "Diese Vereinigung der Liebe ist zwar vollständig, aber sie kann es nur soweit sein, als das Getrennte nur so entgegengesetzt ist, dass das Eine das Liebende, das Andere das Geliebte ist, dass also jedes Getrennte ein Organ des Lebendigen ist". Wird hier verschärfend für die Selbständigkeit der Partner in der Lebenseinheit der Ausdruck "entgegengesetzt", auch "Getrennte" gebraucht, so sind solche Bezeichnungen mit noch mehr Recht auf das Privateigentum anzuwenden, das jeder der Partner besitzt. Das Problem ist: Wie muss sich das Leben, dargestellt durch die ideale Liebeseinheit, zu dieser Tatsache verhalten? Die Materie, in Gestalt des Körpers, wurde von ihm in seine lebendige Einheit aufgenommen, wobei offenbar die physikalischen Gesetze nicht verloren gingen. - Steht der Körper unter Naturgesetzen, so das Eigentum als solches unter meinem Rechtsanspruch, der eine Herrschaft über

den Besitz darstellt. Die Aufgabe des Liebenden ist es deshalb, die Herrschaftsbeziehung der Liebeseinheit so einzugliedern und einzuverleiben, daß diese nicht verletzt oder sogar gesprengt wird.

Durch Vernichtung des Eigentums als solchen, kann mir das nicht gelingen. Hegel verwahrt sich ausdrücklich gegen derartige Bemühungen, deren äusserlicher Erfolg uns über den wahren Sachverhalt hinwegtäuscht. Zum Beispiel vernichtet die Gütergemeinschaft unter Liebenden nicht das Eigentum. " In der Gütergemeinschaft sind die Sachen kein Eigentum, aber es ist in ihr das Recht, das Eigentum an einem Teil derselben versteckt. Danach ist die gewöhnliche Art unter Liebenden, die Rechte der Liebenden auf Sachen - gegenseitig aufzuheben und dies als einen Beweis der Liebe anzusehen - zu beurteilen." Die Liebenden müssen also das Eigentum bestehen lassen. Das Rechtsverhältnis ist in das Liebesverhältnis einzufügen und aufzunehmen. Zwar kommt so ein ausserordentlich verschärfendes, gegensätzliches Moment hinein, das bis zur Grenze der Aufnahmefähigkeit "füllt" (s.o.). Wie wir andeuteten, ist hier offenbar zur Definition des Lebens der Entwicklungsgedanke mit herangezogen worden. Das Leben entwickelt sich auf seine ideale Beziehungseinheit hin, in der das Selbständige des Charakter der Gegensätzlichkeit verloren hat. Vorher hat es aber die vielen Stufen der Trennung zu durchlaufen. "In der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde". Und hiess es doch auch weiter:"... Das Trennbare aber kehrt in den Zustand der Trennbarkeit zurück; aber die Geister werden einiger als je...". (Trennbare = Körper.)

Das heisst aber: Leben im vollen Sinne ist nur die ideale geistige Beziehungseinheit. Wie nun aber einmal unsere Wirklichkeit ist, wird jene nie dauernd vorhanden sein, vielleicht ist sie nur in Momenten verwirklicht. Alles andere ist Entwicklung auf sie hin oder von ihr weg. Ja noch mehr : Ohne diese Entwicklung würden wir das wahre Leben nie erhalten. " Aber auch das Ideal bleibt bloss ab-

strakt und tot, ohne seine Entwicklung durch Gegensätze hindurch"[71]. Die Entwicklung gehört letzten Endes mit zu seiner Lebensdefinition. So kann Hegel betonen: "Und wenn der Besitz und Eigentum einen so wichtigen Teil des Menschen, seiner Sorgen und Gedanken ausmacht, so können auch Liebende sich nicht enthalten, auf diese Seite ihrer Verhältnisse zu reflektieren".

Die ausführliche Darlegung des Hegelschen Lebensbegriffes war nötig, gerade aus unserer Themastellung heraus. " Man kann diese Philosophie nur insofern eine Philosophie des Lebens nennen als sie auch eine solche des Todes in sich begreift"[72]. In der Tat sind diese Erörterungen nur als leuchtender Kontrast, der sich vom dunklen Untergrunde des Todes abhebt, zu verstehen. Seine Definition ist Antithese.

War das Leben ideale Beziehungseinheit, so ist der Tod schlechte. Deren Wesen besteht darin," daß der Mensch in seiner innersten Natur ein Entgegengesetztes, Selbständiges ist, dass ihm alles Aussenwelt ist". Entgegengesetzt zunächst dem Partner. Seine Selbständigkeit verschärft sich hier zur Feindschaft, zur Herrschaft oder Knechtschaft. Entgegengesetzt ferner der Einheit, die er dank dieses Herrschaftsverhältnisses mit dem Partner bildet. War es der idealen Beziehung eigentümlich, dass ihre Teile (falls man überhaupt von solchen sprechen kann) vom Ganzen nicht wesenhaft sich unterschieden, so ist hier tatsächlich die Einheit höchstens das Netz, durch welches die Vielen äusserlich zusammengehalten werden. Als Beispiel gibt Hegel das Rechtsverhältnis (s.o.). Das Ding als solches fordert aus seinem Wesen heraus keine Beziehung. Erst wenn der Besitzer mit Herrschaftsansprüchen ihm entgegentritt, wird es in eine solche Verbindung gepresst. Und indem diese Verbindung eine tote ist, sind auch ihre Teile als selbständig-isolierte tot.

Eine solche Beziehungseinheit zieht nicht die tote Materie in sich hinein. "Die Materie ist auf diese Art für den Menschen absolut" (absolut = selbständig für sich bestehend). Das heisst aber: Sie ist ihm feindlich, innerlich fremd , geht ihn

nichts an. So kann Hegel paradox von diesem Absoluten sagen: "Ausser seiner Sammlung von Beschränktheiten, seinem Bewusstsein, liegt nicht die in sich vollendete, ewige Vereinigung, nur das dürre Nichts, aber in diesem sich zu denken, kann freilich der Mensch nicht ertragen." Und wenn die Partner des Liebesverhältnisses volle Selbständigkeit bewahren, so ist es die paradoxe Kehrseite der Isoliertheit im Tode, dass kein Teil "die Wurzel seines Wesens in sich"trägt."Keines ist unbedingt" . "Das Entgegengesetzte ist sich gegenseitig Bedingung und Bedingtes".Und da der Teil die Wurzel seines Wesens hier nicht in sich trägt, ist er "überall nirgends als in einem Fremden ein unabhängiges Sein". In der wahren Einheit war der Einzelne unsterblich; jetzt muss er "mit Zittern und Zagen"von einem Fremden um Unsterblichkeit "betteln". Nehmen war im Leben keine Bereicherung im eigentlichen Sinne. " Es bereichert sich zwar, aber um eben soviel das andere". Und ebenso beim Geben. So konnte Hegel sagen: "Diesen Reichtum des Lebens erwirkt die Liebe in der Auswechselung aller Gedanken,aller Mannigfaltigkeiten der Seele - ". Umgekehrt beim Tode. Hier erhalten die Ausdrücke Nehmen und Geben ihre profane Bedeutung zurück. Da Schenker und Beschenkte hier nicht das geistige Band verknüpft, der Kontakt, der beim Ueberreichen der Gaben mich selbst glücklich und so reicher werden lässt, wird durch ein solches Handeln nicht eine "Füllung" der leeren Einheit bewirkt. Die Einheit, die den Teilen fremd war, wird auch durch äusserlich vereinigendes Tun der Teile nicht gefühlter und lebendiger.

Scheint so zwischen Leben und Tod die unüberbrückbare Antithese von Positivem und Negativem zu klaffen,so deutet doch schon hier ein Satz in diesen ringenden Gedankengängen die Bedeutung des (in dieser Form neuen) Entwicklungsgedankens auch für das Todesproblem an.

Der isolierte Mensch ist vom absoluten "dürren Nichts"umgeben. "Aber in diesem sich zu denken , kann freilich der Mensch nicht ertragen." Geistige Not,ja fast physische Notwendigkeit zwingt ihn da-

zu, diesen Zustand zu überwinden. Wieder eine neue Paradoxie: Der Keim ringt sich mit scheinbar naturgesetzlicher Notwendigkeit von seiner ursprünglichen primitiven Einheit zur Mannigfaltigkeit der Entgegensetzungen los, um durch sie hindurch seinem Ziele zuzustreben; seelische Not und Notwendigkeit aber fügt sich derselben Bahn ein. Das heisst aber - und hier stossen wir auf den Kern der ganzen Gedankenentwicklung: Der Tod tritt in die Bahn des Lebens, Leben im vollen Idealsinne könnte nicht werden ohne Tod. Im evolutionistischen Dreitakt nimmt der Tod die mittlere Stufe ein, die aber subjektiv (psychologisch) und objektiv (naturgesetzlich) über sich hinaus weist, eben dem vollen Leben zu. So gehen Hegel damals, noch bevor sein Freund Hölderlin aus seiner unmittelbaren Nähe schied, an Hand eines konkreten Beispiels)die Einheit in der Liebe: Wer dächte nicht an Hölderlin und Diotima!) wesentliche Erkenntnisse auf. Was wir klar zu formulieren suchten, ist allerdings bei ihm selbst erst keimhaft enthalten. Der sich erst ankündigende Entwicklungsgedanke hat die etwas starre Gegenüberstellung noch nicht in Fluss gebracht, die Rolle der Materie im geistigen Leben ist noch nicht restlos klar durchdacht, eine leichte Diskrepanz in der Auffassung der Materie als (menschlicher) Körper und Eigentum ist nicht zu verkennen; allerdings zeigt sich die Tendenz zur positiven realistischen Bewertung. Die Anmerkungen bedeuten eine deutliche Verschärfung gegenüber dem Texte, wenn auch Haerings Vermutung, sie seien später entstanden, in dem Texte keine Stütze findet. Nach Nohl sind es Streichungen[73].

Hegels "Geist des Christentums".

Das umfangreiche Grundkonzept zum "Geist des Christentums"[74] macht sich besonders die vorhergehenden Analysen der jüdischen Geisteshaltung (Nohl, Anhang VII) (und des Liebesverhältnisses Anhang X) zunutze, indem Jesu Lehre (die sich im Gegensatze zum Judentum befindet) mit der in der Analyse des Liebesverhältnisses aufgedeckten Struktur gleichge-

setzt wird. Auf Schritt und Tritt begegnen uns aber in dieser Hauptarbeit der Frankfurter Zeit Hinweise darauf, dass Hegel Jesu vorbildliche Geisteshaltung nicht mehr in schroffer Antithetik dem entgegengestellt,was er "tot"und"unlebendig nennt, sondern dieses Verhältnis auch im Sinne einer Dialektik aufgefasst wissen will. So tritt jetzt immer mehr neben die Dialektik des individuellen Lebens eine solche der Menschheitsentwicklung.Es ist aber bemerkenswert, daß die entwicklungsgeschichtlichen Gedanken mehr in allgemeinen Bemerkungen ausdrücklich auftreten[75], als an der Zergliederung der besonderen historischen Situationen, an deren Analyse Hegel sich allerdings die entscheidende Anschauung geschichtlichen Werdens und Vergehens erarbeitet.

So steht der Satz da: " Liebe die Blüte des Lebens; Reich Gottes der ganze Baum mit allen notwendigen Modifikationen, Stufen der Entwicklung; die Modifikationen sind Ausschliessungen , nicht Entgegensetzungen, d.h. es gibt keine Gesetze,d.h. das Gedachte ist dem Wirklichen gleich, es gibt kein Allgemeines, keine Beziehung ist objektiv zur Regel geworden, alle Beziehungen sind lebendig aus der Entwicklung des Lebens hervorgegangen,kein Objekt ist an ein Objekt gebunden, nichts ist fest geworden"[76]. Eine Fülle von wohlbekannten Klängen schlägt an unser Ohr. "Blüte des Lebens " klingt hölderlinisch, das Wort vom " Reiche Gottes " begleitet die Stiftler von jeher und Hölderlin lässt seinen Empedokles auf dem Aetna zu Pausanias sagen:

" - Ueberall in freier Freude teilt
Des Lebens luftger Baum sich auseinander",[77]

während der Terminus " Modifikation " auf Spinoza hinweist. Das Entscheidende ist aber hier die Bezeichnung dieser Modifikationen als "Stufen der Entwicklung". Neben die, besonders deutlich im Fragment über die Liebe behandelten, Beziehungstotalität statischen Charakters tritt hier also die Totalität dynamischer Art, die sich von Stufe zu Stufe entwickelt.Noch näher werden die Modifikationen als Ausschliessungen, nicht Entgegensetzungen gekennzeichnet. Unter"Entgegensetzungen" versteht

Hegel dabei offenbar Beziehungen unlebendiger Art, von Objekt zu Objekt, von Allgemeinem zu Besonderem, eine "bloss gedachte Einheit, wie er auch wohl sagt. Das "Ausgeschlossene" ist dagegen eine verselbständigte Stufe einer lebendigen Entwicklungseinheit, nicht ein blosses Objekt oder ein allgemeiner Begriff, sondern in sich selbst lebensvoll-dialektisch und so fähig, auf höherer Stufe aus einem "Ausgeschlossenen" wieder ein "Eingeschlossenes" zu werden.

In umfassender Weise und oft mit denselben Worten entwickelt später Hegel diesen Gegensatz am Anfang des "Systemfragmentes ". Das Leben ist in sich mannigfaltig, enthält "Vielheit" Lebendiger. Damit ist die Möglichkeit gegeben, einen Teil dieser Vielheit dem anderen entgegenzusetzen (=ausschliessen; vorher redet er von schlechter "absoluter Entgegensetzung"). Der eine Teil "wird dann bloss in Beziehung betrachtet, sein Sein nur als Vereinigung habend - der andere Teil (auch eine unendliche Vielheit) wird nur in Entgegensetzung betrachtet, sein Sein nur durch die Trennung von jenem Teil habend." Der Organisation, dem Individuum steht das Mannigfaltige getrennt gegenüber. Wenn nun aber die Möglichkeit besteht, das Individuum auch als Mannigfaltiges zu betrachten, dann kann es auch wieder " in Beziehung mit dem von ihm Ausgeschlossenen " treten und umgekehrt.

Deutlich wird besonders in dem Passus des " Grundkonzeptes zum Geiste des Christentums ", wie der Philosoph immer mehr den Entwicklungsgedanken in seine Betrachtung des Lebens einbezieht. Der Augenblick scheint nicht fern zu sein, wo Leben entschieden der Entwicklung gleichgesetzt wird.

Natürlich musste die bewusste Auseinandersetzung Christi mit dem Judentum Anlass zu entwicklungsgeschichtlichen Meditationen geben. Um so verwunderlicher ist es, dass sie hier nur spärlich und verschleiert auftreten. So wird ausgeführt, dass Jesus zwei Möglichkeiten hatte, das Reich Gottes, den Zustand, wo die "Gottheit herrscht, also alle Bestimmungen und alle Rechte aufgehoben sind" (offenbar ist hier wieder Reich Gottes in stati-

schen Sinne gemeint), zu verwirklichen und die Not zu überwinden. "..... entweder durch einen Sprung oder durch sukzessive Aufhebung der einzelnen Bestimmungen durch Auflösung"[78]. Unter Aufhebung durch Auflösung meint er auch hier das Aufnehmen in den Lebenszusammenhang, der den einzelnen Objekten den Charakter der absoluten Gegensätzlichkeit nimmt. Der Gedanke der Ueberwindung durch einen Sprung ist neu. Bei Jesus stellt sich diese Handlung so dar, daß er "das Dasein einer Sache (des Reiches Gottes) aussprechen" muss, bevor sie selbst wirklich da ist; sein Ideal- und Wunschbild soll den ihm gegenüberstehenden und entgegenstehenden Zustand des Judentums zu sich herzwingen. Hegel äussert sich hier nicht abweisend zu einer solchen sprunghaften Art des Fortschreitens, er dürfte aber der Evolution den Vorzug gegeben haben, die aus sich heraus die Stufen entsendet und deren " Aussprechen " parallel der Entwicklung erfolgen läßt, während das vorzeitige "Aussprechen", das dem Jetzt schroff ein gegensätzliches Bild vor den Blick rückt, zur Revolution führt. In diesem Sinne wird gleich am Anfang des Grundkonzeptes die noch immer recht negativ gewertete jüdische Geisteshaltung als die " Bedingung einer früher oder später erfolgenden Revolution" bezeichnet und der Reformator taucht als Zeittyp auf. Jesus als Reformator greift dieses Judentum "selbst geradezu" an, "aber weil er in den Juden nicht fand, das ihm geholfen hätte, es zu bestreiten, das er hätte festhalten, und mit welchem er es hätte stürzen können, so musste er untergehen , und unmittelbar auch nur eine Sekte gestiftet haben"[79]. In ähnlicher Weise wie Empedokles (s.u.) muss hier Jesus untergehen. Die Begründung ist folgende: Jesus ist es nicht gelungen, das Judentum in seiner Grundstruktur wirklich zu überwinden . Stattdessen hat er nur eine Sekte gestiftet, d.h. er hat dem Teile einen Teil, dem Objekte ein Objekt entgegengesetzt. Oder entwicklungsgeschichtlich gesehen, wie es der historische Verlauf bedingt: Der Entwicklungsstufe der Juden (in sich wieder gespalten..in Herren und Knechte, gegensätzliche "Objekte", s.o. Anhang VII)

konnte Jesus nicht die zur lebendigen Einheit führende Ergänzung geben, sondern er verwirklichte nur die Gegenstufe, die nun erst zusammen mit der Grundstufe der idealen Einheit fähig ist; in Haerings Worten: "Der Gegensatz zwischen Jesus und dem Geist des Judentums war zu gross, um versöhnt zu werden"[80].

Endlich - und dies ist wichtig, nimmt der Entwicklungsgedanke hier noch eine andere Wendung. In der Erörterungen über das Eigentum im Liebesverhältnisse war gegen eine Auffassung gekämpft worden, die die "toten Objekte" ganz aus der idealen Beziehung verbannen wollte. Hegel schloss seine Betrachtungen: "Danach ist die gewöhnliche Art unter Liebenden, die Rechte der Liebenden auf Sachen gegenseitig aufzuheben und dies als einen Beweis der Liebe anzusehen - .. zu beurteilen." Das heisst: zu verurteilen. Es findet eben, wie er jetzt formuliert, "bei der lebendigsten Vereinigung mehrerer Menschen immer noch eine Trennung statt"[81]. Das ist wohl so zu interpretieren: Die wahrhaft lebendige Vereinigung ist ohne Trennung nie voll zu realisieren. Erst im Ideal ist das völlig vereinigt, was in Wirklichkeit stets noch getrennt ist. Hiermit nähert sich aber Hegel der Einsicht in die objektive Notwendigkeit der Entwicklung. Weil das Ideal nie ganz realisiert werden kann, ist die unendliche Wiederholung des Dreitaktes nötig. Oder mit einem anderen Hegelschen Bilde: Notwendig entspringt aus der Liebeseinheit der Eltern der unentwickelte Keim, da diese Einheit noch nicht das Ideal verwirklichte."... Das Trennbare kehrt in den Zustand der Trennbarkeit zurück, aber die Geister werden einiger als je". Diese Worte können wir in diesem Zusammenhange dann so deuten: Die irdisch-ideale Lebenseinheit enthält immer noch "Trennbares", das erst dann abfällt, wenn sie ihren Höhepunkt überschritten hat.

Oder anders gesehen: Gerade durch die Entwicklung in Gegensätzen in ihrer Verteilung an einzelne Stufen, die im Leben dialektisch vereinigt werden, wird die Unendlichkeit des Lebens deutlich. So ist zwar auf dem Höhepunkte jedes Dreitaktes "das Be-

wusstsein (des Lebendigen) ..... wieder Glauben an sich selbst, und die Anschauung seiner selbst ist eine andere geworden, und das S c h i c k s a l ist versöhnt"[82]. Aber doch ist die Versöhnung so, dass " in sich selbst die vollkommene Ruhe verloren" ist. Dies ist die Wunde , die zurückbleibt" und die das Leben zu immer neuer Entwicklung nintreibt und das Salz des "Todes" in Leben und Lieben ist.

Dieses Sehnsuchts-Element auch bei Hegel weist aber auf Gedanken hin, wie sie Hölderlin,abgesehen vom "Hyperion", später besonders deutlich im"Werden im Vergehen" formuliert. Er lässt dort die Entwicklung sich so vollziehen, dass aus der unendlichen Zahl möglicher Beziehungsarten eine besondere wirkliche sich kristallisiert und die Möglichkeiten als "Ahndungen" aufnimmt; so wird durch die Unerschöpflichkeit des Möglichen der Entwicklung offenbar ebenso wie bei Hegel der Charakter der Rastlosigkeit immanent. Nur dass Hölderlin hier umgekehrt den freien, sicheren und kühnen Gang dieser Entwicklung preist.

Neben diesen sich mehrenden direkten Erwähnungen des Entwicklungsgedankens nehmen auch die indirekten zu. Dem aufmerksam Lesenden wird es in vielen Fällen zweifelhaft, ob Hegel noch in statischen Betrachtungen steht oder ob er schon eindeutig die dynamisch-entwicklungsgeschichtlichen anwendet. Die Gedanken durchkreuzen sich und spielen ineinander über. Als Beispiel solcher indirekten Erwähnungen sei eine der dialektischen Aufreihungen der verschiedenen Geisteszustände zitiert, wie sie sich in unserem Fragment finden.Die Reihenfolge lautet: "Moral, Liebe, Religion" [83]. Vor die Moral gehört noch, nach den früheren Ausführungen, der "blosse" Gesetzesstandpunkt.

Ferner ist es besonders auffallend,wie der entscheidende Gedankenkomplex Schuld, Sühne und Strafe,und damit zusammenhängend das Schicksalsproblem auch wieder zu entwicklungsgeschichtlichen Gedanken führt. Erwachsen und verdeutlicht sind diese Ausführungen wieder am Gegensatz gegen das Judentum, systematisch und historisch.

Im Liebesfragment hatte Hegel die Entwicklung des Menschen so beschrieben: "Der Keim wendet sich immer mehr zur Entgegensetzung los und beginnt, jede Stufe seiner Entwicklung ist eine Trennung, um wieder den ganzen Reichtum des Lebens selbst zu gewinnen. -" Diesen Prozess des Menschenlebens begleitet der Vorgang der Sünde und der Sündenvergebung wie ein Untertakt. Auch in ihm handelt es sich um Trennung eines ursprünglich Einigen und seine endliche Wiedervereinigung auf höherer Stufe. Indem ich sündig handele, habe ich nach Hegel meine Lebenstotalität in zwei Teile gespalten, ich habe mich "getötet"[84]. "Schicksal ist das Gesetz selbst, das ich in der Handlung ... aufgestellt habe in seiner Rückwirkung auf mich." Das Schicksal in dieser Form ist also mein eigenes Geschöpf, indem ich handele, entsteht es mir gleichsam unter den Händen. Deswegen kann Hegel sagen: "Das Schicksal hingegen, d.h. das rückwirkende Gesetz, kann aufgehoben werden, denn ein Gesetz, das ich selbst aufgestellt habe, eine Trennung, die ich selbst gemacht habe, kann ich auch vernichten." So kommt Hegel hier - und das ist das Eigenartige - zur Bejahung der Sünde in diesem Sinne. Der Keim will im Stadium der Trennung den ganzen Reichtum des Lebens gewinnen. Das Schicksal, das ich versöhnt habe, gibt mir die "Anschauung meiner selbst als eines Anderen". Indem ich durch Gegensätze hindurchgegangen bin, habe ich mich gewandelt, bin reicher geworden. Reicher an Glück, aber auch reicher an Schmerz. "Dies ist die Wunde, die zurückbleibt, die Anschauung seiner selbst als eines Wirklichen"[85].

Diesem, um mit Hölderlin zu reden, "präzisen, geraden, freien Gange"[86] setzt Hegel nun eine Geisteshaltung entgegen, die das Gesetz nicht aus der eigenen Haltung entspringen lässt, sondern die es als fremde Macht dem Menschen gegenüberstellt. In alten Gedankenbahnen folgert Hegel: Zu dieser Macht stehe ich im Knechtverhältnis, ich kann sie deshalb als Macht nie aufheben und auflösen. Sie ist ja etwas mir völlig Fremdes, das drohend über meinem Haupte schwebt. Deshalb ist die wahrhafte Versöhnung nicht möglich. Meiner Sünde folgt unwei -

gerlich, wie in einem naturgesetzlichen Zusammenhange, die Strafe, aber das Gesetz, das sie forderte und bewirkte, steht weiterhin als drohende Macht über meinem Haupte." Versöhnt kann das Gesetz nicht werden, denn es beharrt immer in seiner furchtbaren Majestät, und lässt sich nicht durch Liebe beikommen". Es scheint auf den Fehltritt zu warten, um loszuschlagen.

Hölderlins Ausführung im Religionsaufsatze (s.u.), die nach Besprechung mit Hegel geschrieben sein wird, gibt eine gute Erläuterung zu dieser "majestätischen Ruhe". Hölderlin spricht vom Rechtsverhältnisse und deutet darauf hin, daß "die Gesetze jener Verhältnisse an sich negativ und nur unter Voraussetzung ihrer Uebertretung positiv sind." Wie eine Gewitterwolke, die sich jeden Augenblick entladen kann, hängen sie deshalb über dem Haupte, ewig fremd. Wenn sie von mir abgelassen haben (nach der Bestrafung), ziehen sie " sich wieder in die drohende Gestalt " zurück.

Wichtig, gerade auch im Hinblick auf die Beziehungen zu Hölderlin, ist die erneute Aufnahme der Analyse des jüdischen Geistes. Sie erhält jetzt im Kontrast zu der Welt- und Lebensauffassung Jesu ausserordentliche Anschaulichkeit und helles Licht. Neu ist auch hier die Einführung des Schicksalsbegriffes: "Der Dienst, in dem sie (die Juden) standen, war der Dienst gegen ein blindes, nicht , wie das griechische, innerhalb der Natur liegendes Fatum, und ihre grössere Religiosität ein beständigeres Anhängen und Abhängen von Mannigfaltigerem, das sich auf das Eine bezöge, aber jedes andere Bewusstsein ausschlösse"[87]. Derselbe Gegensatz, der Jesus gegen die Juden führt, wird hier am Begriffe des Schicksals aufgewiesen. Ein innerhalb der Natur, des Lebens befindliches Fatum, dient diesem Leben selbst, knechtet es nicht, und ich hänge nur von ihm ab, insofern es von mir abhängt, d.h. wie oben dargelegt, insofern ich durch mein, ein Gesetz aufstellendes Handeln, es wachrufe. Zugleich zeigt sich in der Behauptung des "blinden Schicksals" eine gewisse Verschärfung gegen das frühere Fragment. Dort hiess es: " Ein Volk, das einem Objekt dient, muss notwendig annehmen, dass dasselbe ihm

wieder diene, es und sich zur Einheit bringen, von ihm Gerechtigkeit verlangen und Gnade hoffen" [88]. Zur Zeit Jesu ist es offenbar auch mit dieser Hoffnung vorbei. Die Folge ist: Die jüdische Nation befindet sich im Zustande der " Revolution". Die Todesstarre droht eine vollkommene zu werden, da "der Geist .... aus den Gesetzen gewichen ist". das heisst aber: Die Gesetze, die ursprünglich schon aus einer unharmonischen Geistesart entsprungen waren, sind jetzt sinnlos geworden,decken sich nicht mehr mit diesem Geiste, der, geängstigt von einer blinden Macht, "sucht und strebt". Und doch zeichnen die Juden sich noch "durch strengere und genauere Beobachtung aller religiösen Tätigkeiten aus" und beweisen durch diesen Widerspruch die ganze Sinnlosigkeit ihres Tuns, das sie von jeglicher lebendiger Vereinigung auch mit anderen Völkern fern hält. Und hier findet auch Hegel endlich das (schon einmal oben erwähnte) scharfe Wort, das dem von der "grösseren Religiosität" nur scheinbar widerspricht: Diese ganze Haltung ist "Gottlosigkeit"[89] (ein neues Wort für den Todeszustand),die sich in "Gefühllosigkeit", "Mangel schöner Beziehungen", dabei Willenlosigkeit kundtut. Wenn Jesus diesen zerrissenen Volkskörper nun reformieren,von Grund aus umgestalten wollte, so unterlag er der historischen Notwendigkeit, die Hegel an einem Spezialfall untersucht. Jesus wollte die Juden zu seiner Liebesreligion führen. Er musste sie also zunächst von ihrer "blossen Gesetzlichkeit" befreien, d.h. (wie Hegel im selben Fragment sagt)er musste ihnen zeigen, dass sie einen Willen hätten[90]. Das konnte er zunächst durch Betonung der sittlichen Spontaneität, aber -und hierin verbirgt sich für H gel keimhaft das entscheidende historische Gesetz - "nur dann kann zwischen Zeremonial - und Moralgesetzen unterschieden werden, wenn Moralität vindiziert ist; in der jüdischen Religion ist Moralität unmöglich,weil keine Freiheit darin war-sondern durchgängige Herrschaft"Neben den oben an der Hand des Entwicklungsgesetzes betrachteten Grund des "Unterganges" Jesu tritt hier der andere: Es war im jüdischen Volke überhaupt keine Mög-

lichkeit der Rezeption höherer Formen. Um sie zu ermöglichen, mussten die Juden in ihrer Grundstruktur andere sein: Also ein circulus vitiosus, in den sich hier Jesus notwendig begibt. Es ist unmöglich für ihn, den archimedischen Punkt zu finden, von dem aus er das ganze jüdische System aus den Angeln hebt, er bleibt dem historischen Prozesse verfallen, in dessen Stufenfolgen ihm durch den Augenblick seiner Geburt eine bestimmte, eingeschränkte Stelle angewiesen ist. Aber da, wie Hegel sich ausdrückt "das Ganze obzwar getrennt, immer da sein muss"[91], so bekommt Jesu Tragik eben Sinn und Notwendigkeit.

Fortgesetzt und bedeutend weitergebildet wird diese Linie in der Hauptschrift "vom Geist des Christentums und seinem Schicksal". Im Rahmen von Glaubensfragen spricht Hegel vom Zirkel der Entwicklung des Menschen: "Alles lebt in der Gottheit, alle Lebendigen sind ihre Kinder, aber das Kind trägt die Einigkeit, den Zusammenhang, den Einklang in die ganze Harmonie (Hölderlin!) unzerstört, aber unentwickelt in sich; es beginnt mit dem Glauben an Götter ausser sich, mit der Furcht, bis es selbst immer mehr gehandelt, getrennt hat, aber in den Vereinigungen zur ursprünglichen, aber nun entwickelten, selbstproduzierten, gefühlten Einigkeit zurückkehrt; und die Gottheit erkennt, d. h. der Geist Gottes in ihm ist, aus seinen Beschränkungen tritt, die Modifikation aufhebt, und das Ganze wiederherstellt"[92]. Wie im Liebesfragment schaut hier Hegel die Entwicklung im Kreise eines Einzellebens. Wie aus der Liebesvereinigung, dem wahren Leben, der Keim hervorgeht, so aus der lebendigen Gottheit das Kind. Beide "beginnen"[93]. Von der Religion aus betrachtet, bestehen die Trennungen ("um wieder den ganzen Reichtum des Lebens selbst zu gewinnen") in der Furcht, wobei an den Gemütszustand der Juden erinnert sei, und im Glauben an Götter ausser sich. Der Ausdruck "Glauben an Götter" ist nicht eindeutig. Zunächst kann man das Hauptgewicht auf den Glauben legen. Das Fragment über Glauben und Sein (Anhang XI) sagt: "Ferner ist Glauben nicht Sein, sondern ein reflektiertes Sein." Indem hier der Glaube der Reflexion zugerechnet wird, stellt er

noch nicht die höchste Seins- und Vereinigungsart dar. Höher steht er in der Hauptschrift. "Glauben ist eine Erkenntnis des Geistes durch Geist , und nur gleiche Geister können sich erkennen und verstehen.... So lange er in einem andern die Schönheit liebt, und sie zwar in ihm, aber nicht entwickelt ist, d.h. dass er in Handlung und Tätigkeit noch nicht gegen die Welt ins Gleichgewicht und Ruhe gesetzt, dass er noch nicht zum festen Bewusstsein seines Verhältnisses zu den Dingen gekommen ist, so glaubt er nur noch."[94] Deutlich wird Glaube als Uebergangserscheinung gekennzeichnet, die die noch nicht entwickelte Schönheit begleitet, d.h. die Schönheit, die ihr Wesen noch nicht voll verwirklicht hat. So entspricht dieser Seinsart der Glaube an Götter ausser sich. Diese Götter stehen dem Menschen fremd gegenüber, er hat keine Verwandtschaft mit ihnen. Was in seiner Brust sich regt, berührt sie nicht. Das sich entwickelnde Lebewesen ist aber nicht passiv, wie die Juden , im Gegenteil, es handelt, und indem es handelt, trennt es.

Diese Identifizierung findet sich auch schon im Vorentwurf angedeutet. " Schicksal ist das Gesetz selbst, das ich in der Handlung (diese sei Uebertretung eines anderen Gesetzes oder nicht) aufgestellt habe"[95]. "In jeder Handlung trenne ich mich sozusagen von dem Ganzen des Lebens, trete ihm gegenüber, spalte es in handelndes Ich und Schicksal"[96]. Aber auch dieses Schicksal, ja gerade dieses, wird versöhnt. In der Rückkehr zur ursprünglichen, aber nun entwickelten, selbstproduzierten, gefühlten Einigkeit. (Auch Hölderlin bezeichnet diese höhere Einheit als "gefühlte", s. u.). Dem Glauben an die Gottheit tritt die Erkenntnis ihrer entgegen, aber, wohlgemerkt, von Geist zu Geist aus Gefühl der Gleichheit und Ebenbürtigkeit

Bemerkenswert ist es, wie das, was früher stark absprechend beurteilt wurde ("Furcht, "Gott ausser sich"), hier im notwendigen Entwicklungslaufe den Schein des Selbstverständlichen erhält.

In derselben Richtung liegt es, dass der Terminus Entwicklung selbst allmählich immer häufiger

auftritt , nachdem er zuerst im Fragment über die Liebe gebraucht war. Jetzt ist die Rede von der " Entwicklung des Göttlichen in den Menschen ",die deren Höhepunkt sie "in ihrer entwickelten Mannigfaltigkeit leben"[97]. " Das Herausgehen des Göttlichen ist nur eine Entwicklung, dass es, indem es das Entgegengesetzte aufhebt, sich selbst in der Vereinigung darstellt." Die Ausführungen über diesen Fragenkomplex suchen auch jetzt schon Stellen der Heiligen Schrift in Hegels Sinne zu interpretieren. Und zugleich geschieht hier auch der erste Vorstoss in die Metaphysik.

Wenn Hegel anderswo sagt, der Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen sei ein heiliges Geheimnis(im guten Sinne, nicht wie das Allerheiligste der Juden), "weil er Leben und also das Geheimnis des Lebens ist"[98], wenn er in Zeugung und Geburt die Gottheit wirken und erschaffen lässt[99], so glaubt er in Stellen der Heiligen Schrift das Unaussprechliche in einem Bilde, einer Allegorie angedeutet zu sehen. Das Wort Jesu zum Beispiel von den Engeln der Kinder, sie schauten beständig das Angesicht Gottes an, deutet Hegel so[100]: Die "unverdorbene Natur" des kindlichen Geistes,sein "reines Leben" ist ein "bewusstloses Sein und Leben in Gott", eine "unentwickelte Einigkeit", die als Modifikation der Gottheit von Gott getrennt , aber doch im "Anschauen" mit Gott eins ist. Anschauung ist eine Erkenntnisart, die Subjekt und Objekt als Entgegengesetzte aufhebt. "Ein Mensch, der ganz in der Anschauung der Sonne versunken wäre, wäre nur ein Gefühl des Lichts, ein Lichtgefühl als Wesen", " es besteht nur eine Möglichkeit der Trennung". Aber indem Jesus sagt: Die E n g e l der Kinder schauen Gott an, trennt er wirklich die irdische und himmlische Existenz: Als irdische "Söhne Gottes", als "Besondere" schauen die Kinder das Antlitz Gottes nicht unmittelbar, sondern "nur mit verdunkeltem Bewusstsein",wie bei Plato die Seelen im spätern Erdenleben die vor der Geburt rein geschauten Ideen. Aber Hegel geht weit über Plato hinaus in der Würdigung des irdischen Lebens als einer Entwicklung, die zu einer neuen Höhe führt.

"O der schmerzlichen Notwendigkeit solcher Verletzung des Heiligen!" ruft er aus. Das Heilige und Reine muss hier auf Erden verletzt und zerstört werden, gerade um der neuen Einheit willen. " Was aber verloren ist,was sich entzweit hat,wird durch die Rückkehr zur Einigkeit, zum Werden wie Kinder wieder gewonnen." Und doch kann Jesus von dem Menschen, der diese Entwicklung in Gang bringt, indem er "diese heilige Reinheit besudelt", sagen: " dem wäre es gut, daß ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt, und dass er im tiefsten Meere ersäuft würde". Die Keime zu einer dialektischen Lösung auch des Schuldproblemes werden sichtbar[101]: Der Schuldige dient der Notwendigkeit, und diese macht in ihrem Gange immer wieder Menschen schuldig.

Allerdings stösst hier Hegel noch nicht bis zur letzten metaphysischen Begründung und Fundierung vor, die diese Dialektik von Schuld und Schuldlosigkeit aus der Notwendigkeit des zeitlichen Ablaufes deutet. Aber was Hölderlin ein halbes Jahr später formuliert, ist auch sein Gedanke. "Denn die Welt aller Welten, das Alles in Allen, stellt sich nur in aller Zeit oder im Moment, oder genetischer im Werden des Moments und Anfang oder nur im Untergange einer Zeit und Welt dar". Auch Hegel stellt schon die Zeitlosigkeit Gottes der Zeitgebundenheit der Welt entgegen. Jesus "appelliert" an den Vater " der unverwandelt in allen Verwandlungen lebt.

Im Rahmen unseres Entwicklungsgedankens sei auch die Interpretation des Einganges des Johannesevangeliums kurz untersucht.

Hegel geht von einer erkenntnistheoretischen Ueberlegung aus: Unsere Sprache, als von der Reflexion behaftete,kann sich nicht unmittelbar über Gott und Göttliches ausdrücken. Erforderlich ist deshalb, diese Sprache mit dem Geiste aufzufassen, den sie meint.

Vom Reflexionsstandpunkte aus kann "Logos" entweder Allgemeines (Vernunft) oder Besonderes (Individuum) sein. Der " richtigen"Auffassung erscheint er als Synthese beider, in der die Gegensätze enthalten sind. Ebenso sind Gott und Logos

eins. Nur die Reflexion trennt sie als (geformten) Stoff und (erfüllte) Form. Diese Einheit enthält in sich Mannigfaltigkeit und die Möglichkeit der Trennung. Der Logos gibt Gott als der Einheit die Möglichkeit der Trennung in "die Mannigfaltigkeit, die Unendlichkeit des Wirklichen". So zieht Hegel die Schlussfolgerung: " Die Welt ist nicht eine Emanation der Gottheit, denn sonst wäre das Wirkliche durchaus ein Göttliches; aber als Wirkliches ist es Emanation , Teil der unendlichen Teilung"[102]. Die Möglichkeit der Trennung im Logos wird in der Welt Wirklichkeit. Ein unendliches Leben zieht sich vom Logos (dem " unendlich Teilenden") bis in jeden wirklichen Teil hinein.

Und hier, im Rahmen dieser metaphysischen Erörterungen , findet Hegel das kennzeichnende Wort . " Das Einzelne, Beschränkte, als Entgegengesetztes, Totes, ist zugleich ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes (wieder das Baumsymbol!); jeder Teil, a u s s e r d e m das Ganze ist, ist zugleich ein Ganzes, ein Leben;und dies Leben wiederum a u c h a l s e i n r e f l e k t i e r t e s ..... ist Leben(ζωη)und a u f g e f a s s t e s L e b e n (φως , Wahrheit)."

Der Tod dient also dem Leben, indem dieses durch "Entgegensetzungen", wie Hegel weiter sagt , " zum Bewusstsein kommt". "Für das Licht gibt es Finsternis". Ausdrücklich versichert uns Hegel hier noch: Nicht nur wie der Mensch in die Welt tritt, ist er φωτι ζομενος; das φως ist auch in der Welt selbst, sie ist ganz, alle ihre Beziehungen, Bestimmungen, sind das Werk des ανθρωπου φωτος , des sich entwickelnden Menschen. Wieder wird das Licht oder " aufgefasste Leben " ausdrücklich mit der Entwicklung identifiziert. Es wird aber auch die Tragik dieses zum Bewusstsein kommenden Lebens verkündet: Selbst in der Menschenwelt die sein eigenstes(ιδιον), das ihm verwandteste ist, wird es immer wieder als "fremd" behandelt,wie Jesus von den Juden verkannt wurde. Der Grundgedanke der Lebensentwicklung durch Gegensätze ist also zweifellos hier wieder angedeutet, wenn auch nähere Einzelausführungen darüber immer noch fehlen.

In unserm Hauptfragmente findet der Liebesbegriff seine Erfüllung und volle Ausgestaltung. Wir sahen, wie dieser Begriff, der dem Fragmente über den "Geist des Judentums" noch fremd war(ausgenommen die späteren Notizen zur letzten Fassung)[103], allmählich eingeführt wird, und wir vermuteten daß hier der Umgang mit dem Freunde Hölderlin entscheidend war. Zunächst tritt er als Prototyp lebendigen Verhältnisses zur Gottheit auf und spielt schon auf die erkenntnistheoretischen Erörterungen über[104]. Im Fragment über die Liebe füllt Hegel den neuen Begriff mit Leben und Inhalt , indem er das Verhältnis der Liebenden untereinander, ihre Stellung zum Körperlichen und zum Eigentum analysiert. Deutlich erkennt er die dialektische Struktur dieses Begriffes und seine Identität mit dem des "Lebens". Ueber das Grundkonzept, das keimhaft die Gedanken der Hauptschrift enthält , geht dann der Weg zur universalen Anwendung des neuen Begriffes auf die verschiedensten Gebiete von Jesu Lehre. Die Erkenntnis dessen, was eigentlich Liebe, wie er sie versteht, sei, bringt er bei Inangriffnahme der Schrift über den " Geist des Christentums " also schon mit; es handelt sich nunmehr darum, zu zeigen, dass die Liebe nicht nur etwas Isoliertes, im Verhältnis von Mann und Weib Wirkliches, sondern ganz allgemein allen wirklich lebendigen Lebenszuständen und Situationen eigen sei. Sie begreift das Gebiet des eigentlichen Eros mit ein, überragt ihn aber durch ihre Allgemeinheit, die doch weit von Indifferenz und Leblosigkeit entfernt ist, wie sie etwa die von manchen geforderte "allgemeine Menschenliebe"kennzeichnet." Die Menschenliebe, die sich auf alle erstrecken soll, von denen man auch nichts weiss, die man nicht kennt, mit denen man in keiner Beziehung . steht , diese allgemeine Menschenliebe ist eine schale, aber charakteristische Erfindung der Zeiten, welche nicht umhin können, idealische Forderungen,Tugenden gegen ein Gedankending aufzustellen, um in solchen gedachten Objekten recht prächtig zu erscheinen, da ihre Wirklichkeit so arm ist. - Die Liebe zu dem Nächsten ist Liebe zu den Menschen,

mit denen man, so wie jeder mit ihnen in Beziehung kommt"[105]. Auch das Empedokles Liebe lebt im Kreise s e i n e r Natur, seiner Jünger und seines Volkes. Scharf heben sich der Freunde Anschauungen von denen Schillers ab, wie sie sein Lied auf die Freude ausspricht. Die nähere Begründung dieser Ablehnung der allgemeinen Menschenliebe gibt Hegel mit uns wohlbekannten Gedankengängen : Wenn ich alle Menschen lieben sollte, müsste ich etwas Abstraktes lieben, da mir das Leben, wie es nun einmal ist, unmöglich macht, alle Menschen lebendig in ihrer Wesensart zu "durchfühlen". Dieses allgemeine stünde wie das Pflichtgesetz meiner besonderen Neigung gegenüber (Herren - Knechtverhältnis). Aber Hegel betont: "Freilich kann Liebe nicht geboten werden", sondern sie ist etwas, aus meiner Natur Hervorwachsendes, Spontanes; Besonderes und Allgemeines im Sinne abstrakt gegenüberstehender Gedankendinge gibt es in der Liebesbeziehung nicht. "In der Harmonie ist das Besondere nicht widerstreitend, sondern einklingend, sonst wäre keine Harmonie"[106]. Dieselbe Struktur zeigt auch das Verhältnis zu Gott: " Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen". Die irdische Liebe weitet sich so zur kosmischen aus, sie gibt der " allgemeinen Menschenliebe" an Weite nicht nach, nur mit dem Unterschiede, dass ich in ihr die vollste Erfüllung meiner besonderen Existenz habe, während ich in jener trotz bester Vorsätze eben dadurch die Wurzellosigkeit meines Daseins kennzeichne, dass ich über die lebendigen Beziehungen zu meiner Umwelt hinweg, die mir die Möglichkeit der Ausweitung in die Unendlichkeit des Lebens geben, ein Gedankending "liebe".

Seine vollste Auswirkung erhält der neue Begriff aber nun in seiner Anwendung auf Fragen der Sünde usw. (s. schon oben die Keime des Grundkonzeptes, die im Rahmen des Entwicklungsgedankens besprochen wurden). Sollte von ihm aus vielleicht eine Revolutionierung unserer üblichen Auffassung von Sünde, Strafe, Gesetz usw. möglich sein? Hegel bejaht diese Möglichkeit durchaus.

Sein Gedankengang ist folgender : Wenn wir von

Sünde sprechen, meinen wir damit die Beleidigung eines Gesetzes, das in abstrakter Allgemeinheit über uns thront. Dieses Gesetz ist nicht von unserem Fleisch und Blut, es ist nur allgemein, wir sind nur Besondere, ein Wirkliches steht einem Wirklichen schroff gegenüber. Dieses Gesetz hat die Allgemeinheit des Begriffes: " Wenn das Einige (d.h. die einige Natur, die im Verbrechen zerstört wird) entgegengesetzt ist, so ist die Vereinigung der Entgegengesetzten nur im Begriff vorhanden; es ist ein Gesetz gemacht worden"[107]. Und dieses Gesetz bleibt ständig bestehen. Denn wenn auch eines der Entgegengesetzten, die es begrifflich vereinigt, eben durch die Sünde zerstört worden ist, so bleibt der Begriff, das Gesetz; aber es drückt alsdann nur das Fehlende, eine Lücke aus, weil sein Inhalt in der Wirklichkeit aufgehoben ist. Und in dieser Form erscheint es dem Sünder als "strafendes Gesetz". Die Strafe liegt unmittelbar in dem beleidigten Gesetz. Sie ist nicht abzuwenden, auch nicht dadurch, dass ein weltlicher Machthaber oder Richter, der mit ihrem Vollzug betraut ist, auf ihre Ausführung verzichtet. Denn die Strafe ist im beleidigten Gesetz begriffen, und ein Verzicht auf sie würde die Aufhebung dieses Gesetzes bedeuten. Die Gerechtigkeit "ist unbeugsam, und solange Gesetze das Höchste sind, solange kann ihr nicht entflohen werden, solange muss das Individuelle dem Allgemeinen aufgeopfert d.h. es muss getötet werden". Man könnte nun denken, nach Vollzug der Strafe seien sich die schroff entgegengesetzten Partner näher gekommen, eine Versöhnung (wie sie Höl - derlin am Ende seines Hyperion meint) sei zustande gekommen. Vielmehr hat die Strafe das Gegenteil bewirkt: Das Gesetz zieht sich nach ihrem Vollzug "in die drohende Stellung zurück, und seine Gestalt ist nicht verschwunden, oder freundlich gemacht;"[108] und nicht nur das äussere Gesetz bleibt dem Einzelnen ewig fremd, auch das innere, das sich im bösen Gewissen verrät: " An dem bösen Gewissen , dem Bewusstsein einer bösen Handlung, seiner selbst als eines Bösen, ändert die erlittene Strafe nichts". So befindet sich der Sünder in ständigen Qualen ,

in jener unglückseligen Bewusstseinslage , wie sie Hegel schon in der Religion des Moses und der Juden fand [109]. Und nur durch einen jämmerlichen Selbstbetrug, durch ein Abweichen von der Bahn der Reinheit (diesen Ausdruck gebrauchen Hegel und Hölderlin gemeinsam) glaubt er der ständigen Selbstqual entrinnen zu können. Er wendet sich an seinen Gott und erhofft von dessen Güte, dass sie ihn für weniger sündig und schuldig halte, als er selbst. Wenn der Mensch sich scheut,seine Sündigkeit durch Unreinheit, durch ein "unredliches Betteln" für sein Bewusstsein auszulöschen, so wird er als Verbrecher in dauernden Qualen bleiben,grauenhafteste Todesstarre sein ewiges Los sein.

Mit gesteigerter Energie analysiert Hegel diese Zusammenhänge. Er unterscheidet an dem Gesetze Inhalt und Form,in immer neuen Ansätzen verdeutlicht er sich die Geisteshaltung , der diese Ethik entspringt und er baut ja deutlich genug auf der Analyse ähnlicher Lebenshaltungen (besonders des Judentums) auf. Was er dadurch gewinnt, ist ein um so helleres Aufleuchten des Kontrastes , auf den es ihm ja in diesen Zusammenhängen besonders ankommt.

Hegel fragt sich:Sollte es nicht doch eine andere Art Strafe geben, als die dem beleidigten Gesetze immanente? Und demgemäss einen Menschen, der nicht sein Leben lang die Qualen der Selbstzerfleischung ausstehen muss und nicht den unreinen Weg des Selbstbetruges im Betteln um Gnade zu gehen braucht,weil für ihn ein anderer Weg bereitet ist?

Wenn der Mensch in harmonischer, lebendiger Beziehung zur Umwelt und sich selbst steht, muss für ihn ein Zerstören dieses Elementes, in dem die eigentliche Erfüllung beschlossen liegt, grösste Qual sein. Diese Verletzung vollbringt aber der Mensch durch die Sünde. Nicht eine Ausweitung seiner Existenz durch Umsichgreifen auf bisher verschlossene Gebiete wird erreicht,sondern gerade das Gegenteil."Die Täuschung des Verbrechens,das fremdes Leben zu zerstören und sich damit erweitert glaubt, löst sich dahin auf, daß der abgeschiedene Geist des verletzten Lebens gegen es auftritt... . Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun

zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist"[110]. So steht jetzt tatsächlich dem sündigen Menschen wieder ein Gesetz gegenüber, welches Hegal S c h i c k s a l nennt (s.o.). Aber wohlgemerkt: Dieses Gesetz weist eine ganz andere Struktur auf, als das strafende. Wenn dieses in starrer Allgemeinheit dem Menschen als Besonderem gegenüberstand und die Gegensätze permanent und fix, das Gesetz ewig drohend, der Mensch ewig bedroht war, so ist das Schicksal im jetzigen Sinne weder etwas Allgemeines noch etwas Individuell-Besonderes, sondern beides zugleich. Das spricht sich in doppeltem Bezuge aus: Einmal darin, dass dieses Gesetz zur Ausführung seiner Strafgewalt nicht eines irdischen Machthabers oder Richters bedarf. Denn sein Auftreten ist identisch mit Strafvollzug: Der Sünder fühlt die Schmerzen des mutwillig zerstörten Lebens. Besonders aber steht diese Macht dem Individuum nicht als ewig Fremdes gegenüber, sondern als gleichartiger Gegner, mit dem man sich im Kampfe messen kann und der sich endlich - das ist das Entscheidende - versöhnen lässt. Je furchtbarer die Qualen sind, desto inniger die V e r s ö h n u n g. Hier erst wird der Schmerz eigentlich fruchtbar, der Büssende, der im härenen Hemde seine Qualen verlängert und seine Schmerzen aufstachelt, hat ihren tiefen Sinn, ihre Funktion auch in der Lebensentwicklung (s.o.) verstanden. Denn im verdoppelten Bewusstsein des Verlustes wird zugleich das Verlorene als ureigenster Besitz, als verscherzte Gnade erkannt, und in der unendlichen Sehnsucht wird das Leben wieder herbeigezogen und in seiner Ganzheit wieder hergestellt. "Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die L i e b e, und in ihr versöhnt sich das Schicksal"[111]. Somit enden Hegels Ueberlegungen wieder in dem Liebesbegriff als demjenigen, der die Auflösung all der finsteren Rätsel, all der Qualen und Schmerzen und der Todesstarre gibt, die ein Leben, dessen Struktur nicht mit ihm identisch ist, umfangen.

Ihre versöhnende und harmonische Wirkung zeigt sich auch dem gegenüber, was man Tugenden nennt. Jede Tugend hat ein bestimmtes Objekt, einen gewissen Aufgabenkreis. Mehrere Tugenden nebeneinander müssen notwendig in Konflikt kommen. Denn jede Tugend hebt durch ihre Absolutheit die andere auf. Es entsteht ein Chaos, das auch nicht durch eine notwendigerweise willkürliche Weltordnung, die den Tugenden ihre Absolutheit nehmen würde, beseitigt werden kann. Innerhalb der Geisteshaltung des Tugendstandpunktes ist keine Lösung denkbar, es bleibt nichts übrig, als Verzweiflung der Tugend, und Verbrechen der Tugend selbst"[112].

Wieder ist es hier die Liebe, die ein "lebendiges Band der Tugenden, eine lebendige Einheit gibt, die der toten Einheit des Begriffes entgegengesetzt ist. In ihr sind die einzelnen Tugenden nichts als Modifikationen des einen unzerteilten Lebens. Ihre Anwendung ergibt sich aus diesem Leben selbst, das je nach der Situation und selbst in der äussersten Mannigfaltigkeit der gegebenen Verhältnisse, stets die Einheit der Tugenden, die Geschlossenheit der sittlichen Persönlichkeit trotz der äussersten Variationsmöglichkeit ihrer Aeusserungen und Bestätigungen wahrt. "Wie die Tugend das Komplement des Gehorsams gegen die Gesetze ist, so die Liebe das Komplement der Tugenden"[113].

Im einzelnen durchgeführt wird im "Geist des Christentums" aber auch noch eine ganz andere Anwendung der Kategorien von Vereinigung und Trennung auf Leben und den körperlichen Tod eines Einmenschen. Wir werden diesen Erörterungen, die zu neuen, zunächst überraschenden Gedanken Anlass geben, um so mehr Beachtung schenken müssen, als sie zu einer Zeit auftauchten, wo auch der nach Homburg übergesiedelte Hölderlin im "Tod des Empedokles" ganz ähnlichen Gedankengängen nachging, nachdem er im Frankfurter Plan den ersten, nicht recht gelungenen Ansatz verlassen hatte.

Wir werden sehen, dass Hölderlin durch seine antike Quelle gezwungen war, die Notwendigkeit des Todes eines Einzelmenschen aus den Prinzipien seiner Weltanschauung plausibel zu machen. Ebensodrän-

te sich Hegel dem Kreuzestode des Heilandes gegenüber die Frage auf: Wie ist diese Tatsache aus den bisherigen Erörterungen, die sich doch mit der Ansicht Jesu von Leben und Tod deckten, abzuleiten? Insbesondere war er hier vor die schon berührte schwierige Sachlage gestellt, seiner Todesanschauung, die in Leben und Tod zwei gegensätzliche g e i s t i g e Z u s t ä n d e, und demnach im Sterben eine geistige Entwicklung sah, den körperlichen Tod eines Individuums sinnvoll einzugliedern. Hölderlin kann dieses Problem in seinem philosophischen Aufsatze über den Empedokles nur mit Schwierigkeit und mit " Gleiten der Begriffe " lösen. Für Hegel verschärft sich der Sachverhalt noch dadurch, dass der äusserlich so schrille Missklang eines furchtbar-qualvollen Martertodes durch eine L i e b e s l e h r e gerechtfertigt, d.h. sinnvoll gemacht werden soll, die in der V e r s ö h n u n g überhaupt erst die Möglichkeit geschaffen hat, scheinbar unvereinbare Gegensätze aus anderem Geiste heraus zu relativieren und "aufzuheben".

Von vornherein steht Hegel die Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu fest. "Sein erhabener Versuch .... m u s s t e darum in seinem Volke fehlschlagen und er selbst ein Opfer desselben werden"[114]. Dieses Mühen entspringt einer ganz bestimmten historischen Situation. Das "jüdische Schicksal", wie es das Fragment über den Geist des Judentums, das Grundfragment und seine Ausführungen in der Hauptschrift darlegten, hat sie geschaffen. Jesus mit seiner Lehre tritt tatsächlich als Einzelner und zunächst Einziger diesem Schicksal entgegen, es in seinem tiefsten Ursprung angreifend. Jesus bekämpfte nicht nur einen Teil des jüdischen Schicksals, weil er nicht von einem anderen befangen war, sondern stellte sich dem Ganzen entgegen, war also selbst darüber erhaben und suchte sein Volk darüber zu erheben. Zwei Möglichkeiten hatte Jesus nach dem Grundfragment zur Realisierung dieser "Erhebung": Den Sprung oder die sukzessive Aufhebung der einzelnen Bestimmungen durch Auflösung"[115]. Und Jesus, der im Volkstum nicht wurzeln konnte und wollte, tat das erstere. "Er ver-

sicherte, das Reich Gottes sei da" und sprach so das Dasein einer Sache, des Reiches Gottes, aus, ehe sie verwirklicht war. Indem Jesus so sein Ideal einer ganz anders gearteten Wirklichkeit entgegenstellte, fügte er den alten Zerreissungen nur eine neue hinzu. - Der Erfolg entsprach dem: "Die Gleichgültigkeit der Aufnahme seines Aufrufs verwandelte sich bald in Hass gegen ihn; dessen Wirkung auf ihn eine immer steigende Erbitterung gegen sein Zeitalter und Volk war, vorzüglich gegen die, in welchen der Geist seiner Nation am stärksten und leidenschaftlichsten wohnte." Es fehlte eben den Juden jegliche Voraussetzung für die neue Botschaft. Kein Feuer konnte in ihnen durch Anhauch geweckt werden, da nicht der kleinste Funke in ihnen schlummerte[116]. Mit anderen Worten: Neben der im jüdischen Volke übermächtigen Wirklichkeit seines Geisteszustandes war auch nicht eine einzige Möglichkeit als Anlage vorhanden. Ich verweise auf das oben (S.49) angeführte Beispiel der Unterscheidung von Moralität und Legalität. So war das Unterfangen Jesu allerdings eine Unmöglichkeit. Eine Aenderung hätte nur durch weltliche Mittel durch rücksichtslose Macht erfolgen können. Und die ist dem einzelnen Menschen Jesus versagt. Jedenfalls in der Fülle, die ein ganzes Volk wandeln kann. Durch seine schroffe Entgegensetzung gegen die Volksgenossen besteht ja allerdings ein Herren-Knechtverhältnis. So hat Jesus tatsächlich "Macht - gegen ein Feindliches, Gegenüberstehendes - das Gericht - ein Gesetz gegen solche , die von ihm abtrünnig sind - "[117]. Und seine Erbitterung gegen die Pharisäer verbirgt sich hinter argumentis in hominem [118]. Ihnen gegenüber hat er sogar den Glauben der Möglichkeit einer Aenderung verloren. Das bedeutet aber, dass er bis zu ihrer restlosen Vernichtung durchkämpfen muss. Die Tragik der Liebesreligion wird offensichtlich.

Die andere Möglichkeit dieses Verhältnisses ist die Passivität. Wenn Anhang VIII sagt: "Das andere Extrem von dem, von einem Objekte abzuhängen , ist das - die Objekte fürchten, die Flucht vor ihnen , die Furcht vor Vereinigung, die höchste Subjektivität....", so bietet Jesu Verhalten hierfur den

Beleg. Er zieht sich ganz zurück. "Soweit Jesus die Welt nicht verändert sieht, so weit flieht er sie und alle Beziehungen mit ihr". Er befindet sich also rein äusserlich in derselben Lage wie Abraham, der wie er Volks- und Familienbande von sich wirft und auf sich selbst steht. Aber der grundlegende Unterschied erhellt uns zugleich das Todesproblem. Abraham trifft mit diesem Verhalten das Zentrum seiner Geistesstruktur, für Jesus ist es höchste Unnatur. Für Abraham ist sogar das einzige Verhältnis natürlicher Bande, das zu seinem Sohne, störend. Jesus dagegen muss voll Schmerz eine Lebensbeziehung nach der anderen verlassen. Ihm wird sozusagen Licht und Nahrung entzogen. Dieses Berauben und Entziehen hat keine Grenzen. " Diese Aufgebung seiner Beziehungen, die eine Abstraktion von sich selbst ist, aber hat keine feste Grenzen"[119]. Und die Anmerkung dazu, die Hegel wieder ausgestrichen hat, besagt, unmittelbar auf das Todesproblem hindeutend: "Sie ist eine Selbsttötung, die sich endlich in das Leere zurückziehen muss". Die einzige Rettung für Jesus wäre die, dass er sich dem Standpunkt seiner Umwelt angliche. So hätte er für äussere Kampflosigkeit (die noch weit von wahrer Vereinigung im Volksleben entfernt gewesen wäre) innere geistige Fülle verschenkt. Und aus der Unmöglichkeit, dies zu tun, folgte sein körperlicher Tod: Seinem Geiste war die Möglichkeit des Lebens genommen, sein Körper folgte nach. Wie im Empedokles wird hier das gehässige Volk nur der Vollstrecker seiner inneren Schuld.

Denn eine Schuld hatte Jesus nach Hegels Meinung durchaus auf sich geladen. Zwar ist Jesus, der das Leben in seiner Gesamtheit , d. h. die ideale Beziehungseinheit zum Grundstein seiner Lehre gemacht hat, diesem Leben nicht "untreu geworden[120]. Vielmehr ist umgekehrt das Leben Jesu untreu geworden, indem es ihm, seinem Verkünder, keinen Platz zum Wirken einräumte. Schicksal und Schuld kann nur im Lebenszusammenhange stattfinden, dessen momentane Zerreissung beide sind. Indem Jesus sich von den Lebenszusammenhängen zurückzieht, sie als unreine zu meiden versucht, muss er sie also zer-

reissen. Denn er war als Mensch ihr Teilnehmer, er war Sohn eines Zimmermannes und eine Mutter liebte ihn. "So ist mit der höchsten Schuldlosigkeit, mit der Erhabenheit über alles Schicksal das höchste unglücklichste Schicksal vereinbar". Eindrucksvoll schildert Hegel diesen Zwiespalt. " Bei der Vermischung der Natur und Unnatur (z.B. der natürlichen verwandtschaftlichen Verhältnisse mit der unnatürlichen Judenwelt) muss der Angriff auf die letztere auch die erstere treffen, der Weizen mit dem Unkraut zertreten,und das heiligste der Natur selbst verletzt werden, weil es in das Unheilige verflochten ist"[121]. Aber nicht nur ein Angriff - und Jesus ist ja nicht nur rein passiv, sondern wird auch schuldig, indem er kämpft - sondern das blosse Zurückziehen, dem der Mimose bei der Berührung vergleichbar, wird schuldig und sündig, denn es kann die "schlechten" Vereinigungen nicht ganz von den guten trennen und verletzt auch so die letzteren, wie dem Worfler auf der Tonne auch manches Korn unter der Spreu vor die Füsse fällt (um dies späte Gleichnis Hölderlins zu zitieren, das auch Hegel der Bibel entleiht). Am schärfsten hat Jesus selbst diesen Sachverhalt erkannt, und dahin sind seine furchtbaren Drohungen zu deuten: " Ich kam nicht, sagt er, um der Erde Frieden zu bringen , sondern das Schwert; ich kam, den Sohn gegen seinen Vater zu entzweien, die Tochter gegen die Mutter, die Braut gegen die Schwieger; wer Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig.Er konnte dem gräßlichen Zerreissen aller Bande der Natur ins Auge sehen"[122]. In dieser Aktivität, die mit vollem Bewusstsein die Schuld auf sich nimmt,unterscheidet sich Jesus wieder grundlegend vom volkfremden passiven Typ des Abrahams.

Es wird durch diese Ausführungen klar geworden sein, wie Hegel hier an der Notwendigkeit,sich das Schicksal Jesu zu deuten,eine Anschauung geschichtlichen Lebens gewinnt, die weit über die von uns oben analysierten Einzelbemerkungen hinausreicht. Der theoretische Niederschlag und die abstrakte Fassung dieser Erkenntnisse wird folgen. Man darf

aber nicht sagen, dass Hegel aus solcher Analyse eines historischen Faktums seine Entwicklungskategorien erwachsen sind. Das Ineinanderspielen von Theorie und Einzelbetrachtung ist in Wirklichkeit viel verwickelter. Das theoretische Rüstzeug, das doch auch hier Grundlage der Analyse bleibt, umfasst allerdings noch vorwiegend Begriffe logischer Gegensätzlichkeiten und Polaritäten. Erst im Laufe solcher Untersuchungen erfuhr das Begriffsmaterial eine Umwandlung in angedeuteter Richtung, die aber nur schon vorhandene Ansätze von Erkenntnissen über die Entwicklung des Keimes ,den Dreitakt usw. ausgestalten.

Hegel begnügt sich aber nicht allein mit dieser Motivation. Erst am Ende unserer Schrift (dieses späte Auftreten ist wohl zu beachten!) taucht folgender Gedankengang auf: Jesus als Mensch war zugleich Gott. "Die Gestalt, in der alles Göttliche erscheinen muss, die das Wirkliche bekämpfende Erscheinung Gottes muss eine Form haben"[123]. Als Sohn des Menschen ist Christus Individualität, als Gottes Sohn (göttlicher) Geist. Das Liebesverhältnis zu seinen Jüngern, diese Beziehung von Geist zu Geist unter "Aufhebung" des Körperlichen , war aber doch noch nicht ideal und vollendet.Das zeigt sich darin, dass die Jünger nur erst an ihn glauben (s.o. S. 50/51)zur Bedeutung des Glaubens). Indem die Jünger der Ueberzeugung waren,dass im Manschen Christus etwas Göttliches sei , legten sie dem Körperlichen noch zu grosses Gewicht bei. So entsteht in den Jüngern selbst eine Spaltung. Ihre Individualität wurde von der eines anderen Menschen beherrscht (hing ab; unreines Verhältnis)und geriet so in Widerstreit mit ihrem Selbstgefühl, das in der vollen Erfassung Christi die Ebenbürtigkeit verspürte. Das Bestreben Christi musste es deshalb sein, die Jünger von der Ueberschätzung des Menschen Christi zu heilen. So macht er schon bei Lebzeiten darauf bezügliche Aeusserungen " Aber sie konnten ihr Wesen nicht von seiner Person trennen; sie waren nur noch Glaubende".Das Erschrecken des Petrus zeigt ihm den " Abstand "des Glaubens von der Vollendung". Es ergibt sich auch

hier mit zwingender Notwendigkeit der Tod des körperlichen Teiles - um des Geistes willen. Tod um des vollen Lebens willen, lautet hier die kurze Formel. Das Schicksal Jesu, das im Rahmen der Zeitsituation von zwingender Notwendigkeit war, darüber hinaus aber die sinnlose Zerstörung einer harmonischen Persönlichkeit bedeutet, erfährt hier seine Ergänzung durch die Darlegung der Notwendigkeit des Vergehens um des Werkes willen. Und die Krönung dieses Werkes bedeutet so für Hegel der Heilige Geist, mit dessen Ausgiessung kein Wunder geschah (die grösste Unmöglichkeit, die es je gab), sondern eben die wesentliche Selbstvollendung von Lehre und ihr zugetaner Gemeinschaft. " Denn wenn ich nicht abginge, so käme der Tröster nicht zu euch; der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht aufnehmen kann, weil sie ihn nicht erkennt; so lasse ich euch nicht als Waisen zurück, ich komme zu euch und ihr werdet mich schauen, dass ich lebe, und dass auch ihr lebt" [124]. So ging Jesu "Zuversicht, dass sein Plan nicht verloren gehen würde"[125] in Erfüllung. Und sein Schmerz, mit dem er den Schauplatz seiner Leiden verliess, war gemischt mit dieser Gewissheit und Freude.

Der Gefahr der Ueberschätzung seiner Individualität suchte Jesus durch seinen Opfertod zu begegnen. Durch diesen Tod sollte der letzte Rest von Passivität in der ihm ergebenen Gemeinde verschwinden. " Erst nach der Entfernung seines Individuums konnte ihre Abhängigkeit davon aufhören, und eigener Geist, oder der göttliche Geist in ihnen selbst bestehen" [126]. Rechtfertigte nun das Verhalten der Gemeinde diese Tat, mit anderen Worten: Wurde Spontaneität, die das Göttliche im Menschen ergriff, erreicht? Die Antwort, die Hegels Analyse erbringt, lautet: Nein. Die Wirkung des Todes war gerade die entgegengesetzte. Solange Jesus lebte, war er das "lebendige Band und das geoffenbarte, gestaltete Göttliche, in ihm war ihnen (d.h. den Jüngern) Gott auch erschienen, sein Individuum vereinigte ihnen das Unbestimmte der Harmonie (Harmonie g e f ü h l !) und das Bestimmte (d.h. die V o r s t e l l u n g dieser Harmonie,

das "Harmonische") in einem Lebendigen"[127]. Nach seinem Tode entsteht eine gewaltige Lücke die eben nur durch die von Christus geforderte neue Geisteshaltung hätte ausgefüllt werden können. Die Jünger sahen aber dieses Ziel, das i n ihnen lag, nicht und fanden sich dem furchtbar entstellten blutigen Leichnam Christi gegenüber vor einem Dilemma: "Zur Schönheit, zur Göttlichkeit fehlte dem Bilde das Leben; dem Göttlichen in der Gemeinschaft der Liebe, diesem Leben, fehlte Bild und Gestalt"[127]. Wahre Spontaneität hätte von der bestimmten Individualität Christi abgesehen und ihre Ruhe in einer idealen gefunden, wie sie dem Geiste griechischer Götterbilder entsprach[128]. Die Passivität der Jünger, die " ihr Wesen nicht von seiner (Christi) Person trennen konnten"[129], vergött - lichte aber gerade den Menschensohn in seiner entstellten und erniedrigten Gestalt.

Es wäre falsch, Hegel die Ansicht unterzuschieben , in eine religiöse Liebesgemeinschaft gehöre nicht die Gestalt, das Körperliche der Gottheit. Nicht aber die Gestalt, die auf die Erniedrigung , deren nur der erdgebundene Körper fähig ist, hinweist. Das meint Hegel mit folgendem Satze: "Dieser Makel der Menschlichkeit ist etwas ganz anders, als die Gestalt, die dem Gotte eigentümlich ist ; das Objektive des Gottes, seine Gestalt ist nur so weit objektiv, dass es nur die Darstellung der die Gemeine vereinigende Liebe. nur die reine Entge - gensetzung derselben ist und nichts enthält, was nicht selbst in der Liebe, aber hier nur als Entgegengesetztes, was nicht zugleich Empfindung wäre" [130]. Darum entsteht in der christlichen Gemeinde auch nicht die von Hölderlin geforderte Einheit von Reflexion und Empfindung , also keine Reflexion im idealen Sinne. Das Körperliche war in die Lebensbeziehung nicht wirklich aufgenommen, sondern widersprach ihr und musste mit ihr gewaltsam vereinigt werden, d.h. es entstand jenes Machtverhältnis, das die Partner sich nur als Herren und Knechte gegenüberstehen läßt.

Ueberscharf, aber treffend, formuliert Hegel den Irrtum, der hier unterläuft, in einer von ihm wie-

der gestrichenen Anmerkung . Diese schlechte Herrschaftsvereinigung von Geist und Körper , die den Geist z. B. im Wunder unmittelbar auf die Materie wirken lässt und ihn so selbst zum Objekt unter Objekten macht, übersieht, " dass Geist und Körper oder Leben und Tod (!) nichts gemein haben "[131]. Geist kann nur auf Geist wirken und so kann auch das Körperliche nur insoweit in das (religiöse) Geistesleben aufgenommen werden, als es "Gestalt" im oben besprochenen Sinne wird.

Wendet sich dieser Abschnitt gegen die falsche Verabsolutierung des Körperlichen und die dadurch erfolgende Verkennung lebendiger Religiosität , so der über das Abendmahl gegen den entgegengesetzten Fehler. Indem hier die Gemeinschaft als darstellende Symbole sich Brot und Wein wählt, stehen diese Gegenstände dem Gefühle nicht als fremde gegenüber, sondern sind im Gegenteil zu "innig" mit ihm vereinigt. Beim Essen des Brotes und Trinken des Weines fühle ich die Gemeinschaft doppelt, aber durch die damit geschehene Vernichtung dieser Gegenstände werde ich enttäuscht. In Wirklichkeit ist auch hier nur "schlechte" Vereinigung, das Ding wird nicht zur Gestalt, es vergeht und ist nicht geistig, d.h. unendlich-lebendig geworden . Die Synthese von Empfindung und Vorstellung wird hier unmöglich gemacht, weil letzterer dauernd ihr Objekt entzogen wird. " Der Verstand widerspricht der Empfindung, die Empfindung dem Verstande" [132].

Unsere bisherigen Erörterungen der Rolle des Entwicklungsgedankens in der Hauptschrift, die sich noch durch andere Beispiele vermehren ließen, werden den Eindruck erweckt haben, dass Hegel von den verschiedensten Seiten und Ansätzen her sich seine Kategorien geschichtlicher Entwicklung erarbeitete, die für seine spätere dialektische Geschichtsphilosophie bezeichnend ist. Denn auch die Erörterungen und Problemstellungen, die mit Jesu Tod zusammenhingen, münden in diesen Strom mit ein. Wollen sie doch die Notwendigkeit dieses Schicksals im Rahmen des historischen Geschehens aufdecken.

Und doch wird in die Hauptschrift ein Moment hineingetragen, das ihr eine Uneinheitlichkeit

gibt und sie als Jugendwerk, welches in dem Werdegang des Philosophen,in der Klärung seiner endgültigen Anschauungen eine entscheidende Rolle spielte, kennzeichnet. Es sind die Ueberreste der alten Gedankengänge, wie sie besonders im "Geist des Judentums" ausgeprägt waren, die am Anfang unserer Schrift wieder auftauchen. In starrer Antithetik wird die leidenschaftlich verurteilte Geisteshaltung des jüdischen Volkes, die in ihrer Starrheit nur Ueberwindung durch Vernichtung möglich zu machen scheint, dem lebendigen Geiste entgegengestellt. So sagt Hegel vom "grossen Trauerspiel"des jüdischen Volkes , es könne nur " Abscheu "erwecken "[133]) . Wie Macbeth sind die Juden "aus der Natur getreten" und müssen daher " von ihren Göttern endlich verlassen und an ihren Glauben selbst zerschmettert werden". Und im Verlauf der Darstellung redet er von dem "schäbigten, niederträchtigen, lausigsten Zustande "[134]), in dem sich heutigentags das jüdische Volk befinde. Deutlich spürt man heraus: Hegel will offenbar eine schwere Schuld dieses Volkes an seinem Schicksale konstatieren [135]). Aber gerade im Zusammenhang der geschichtsphilosophischen Erörterungen bleibt unklar, ob diese Schuld doch im Sinne der notwendigen Entwicklung als ein der Lebenseinheit vorangehendes und ihr dienendes Stadium der Entgegensetzung und Zerrissenheit aufgefasst werden müsse.Insbesondere fehlt hier am Anfange der Hauptschrift die (dialektische) Erörterung des Zusammenhanges der Notwendigkeit mit der festgestellten Schuld, deren Keime wir in der Partie, die sich mit den "Engeln" der Kinder beschäftigte, begegneten.

Und ähnliche Gedanken erwecken andere Stellen, die darauf hindeuten, dass Hegel Leben mit Entwicklung gleichsetzt, was zur Folge hat,dass "Tod" die Entwicklungslosigkeit und -unfähigkeit bedeutet. So scheidet Hegel zwischen einer Tugend als Modifikation (s.o.) eines Lebendigen und einer als "Begriff"[136]). Die Jugend als Begriff tritt dem Leben mit einem Soll, einer Forderung gegenüber (es ist der Zustand des Gesetzes und der Unversöhnbarkeit). Die Forderung bleibt stets dieselbe, starr,

unerbittlich dem Leben gegenüber. Dagegen zeigt die Tugend als Lebensmodifikation "Veränderung, Erwerb, Entstehen, Vergehen". Entstehen und Vergehen bedeutet aber "die durch die Entwicklungen notwendigen Trennungen "[137]. Es liegt also im Bereiche der Möglichkeit, hierin eine sich anbahnende Unterscheidung zwischen dem zu sehen, was wir bei Hölderlin später gute und schlechte Entwicklung (nicht ganz zutreffend) nennen werden. Ist doch auch bei Hegel der schlechte Trennungszustand von Furcht begleitet. Eine Charakterisierung der lebensträchtigen, entwicklungsfähigen Trennung als Modifikation des Lebens fehlt aber. Aus der oben angeführten Stelle, wo von Furcht auch in dieser Entwicklung die Rede ist [138] (bei Hölderlin ist sie gerade furchtlos), könnte man eher schliessen, dass Hegel auch den Geisteszustand eines Abraham oder der Patriarchen in diese (notwendige) Entwicklung einbeziehen würde. Doch dem stehen die oben geäusserten Bedenken entgegen . Andererseits gibt Hegel, trotz der Starrheit, mit der er die Juden von ihren Anfängen an demselben Schicksal verfallen sein lässt, ihnen doch die Möglichkeit ,"es durch den Geist der Schönheit auszusöhnen"[139]. Ungenauigkeiten der Formulierung können aber gerade bei dieser Stelle zu Fehldeutungen führen . Das Schicksal, in der Form, in der es den Juden gegenübersteht, als "unüberwindliche,unendliche Macht", kann nie ausgesöhnt werden. Der "Geist der Schönheit" stellt sich ein anderes, versöhnbares Schicksal entgegen. Dieser Hinweis auf die Psychologische Seite erinnert uns aber zugleich daran, dass Abraham und die Juden trotz aller Sehnsucht das Land der Schönheit nie sahen, wenn es ihnen auch an Willen vielleicht nicht fehlte.
Diese ganzen Erörterungen zeigen uns, wie hier noch alles gärt. Man spürt aber doch schon die Keime vieler späteren Gedankenentwicklungen.

Als Ganzes gesehen, erhält so die Schrift eine Uneinheitlichkeit, die der des Hyperion nicht unähnlich ist. Es ist der Gewinn von Hölderlins Homburger philosophisch-systematischen Bemühungen , die Klarheit und Konsequenz zu erringen, die dann

ihren dichterischen Niederschlag in den grossen Hymnen findet. Auch Hegel entfernt sich im Verlaufe seiner späteren Analysen mehr und mehr von der starren Antithese im "Geist des Judentums", die am Anfange der Hauptschrift vom "Geist des Christentums" noch verschärft widerholt wird. Wir fühlen diesen Fortschritt deutlich, ohne ihn immer begrifflich klar erfassen zu können. Dass Hölderlin hier der Führende ist , dürfte nicht zweifelhaft sein, insbesondere im Hinblick auf Hegels "Frankfurter Systemfragment.

Hölderlins "Empedokles" und seine philosophischen F r a g m e n t e.

Es gibt keine Dichtung Hölderlins,die so um das Todesproblem als Zentralpunkt kreist, wie der "Empedokles". In allen drei Fassungen ("Tod des Empedokles" I und II und "Empedokles auf dem Aetna") ringt der Dichter um letzte Klärung gerade dieses Problemes und steigert dieses Bemühen bis zum Begriffsbau des philosophischen Aufsatzes und der gedankenbefrachteten letzten Szene des Aetnafragmentes.

Wie Hegel in der Figur Christi war unserem Dichter in der des Empedokles die Fragwürdigkeit des körperlichen Todes vor Augen gestellt.Und sein Bemühen musste dahin gehen, das sinnvoll und notwendig zu gestalten, was sinnlos und zufällig erschien. Für Hegel war die Position dabei wesentlich einfacher. Abgesehen davon, dass er in der Lehre von der Sündenvergebung durch Kreuzestod schon ein ausgebildetes System der Rechtfertigung und Verherrlichung eines Furchtbaren Todes vor sich hatte, um den das Denken vieler Völker und Generationen gekreist hatte, ferner abgesehen davon, dass es in vielen Fällen nur galt,dieses schon zum grossen Teile im Neuen Testamente fixierte Gedankengebäude in ein werdendes philosophisches System einzugliedern oder sogar nur vorliegende Texte im eigenen Sinne zu interpretieren, hatte Hegel diese Frage lediglich begrifflich zu klären, während Hölderlin sie dichterisch zu gestalten hatte. D.h. aber, er musste über die rationale Er-

fassbarkeit dieses Vorganges hinaus unmittelbar seine konkrete Wirklichkeit darstellen und so - um mit Hegel zu reden -, unmittelbar einen Lebensvorgang abrollen lassen, dessen einzelne Phasen das Selbstverständliche und Fassbare, aber auch Unergründliche und Rätselhafte eines solchen haben mussten. Er musste mit anderen Worten das begrifflich Verständliche uns menschlich erfühlbar machen. Und es ist wohl zu beachten, daß ihm nicht, wie Hegel, die Ueberlieferung die Fäden in die Hände spielte, sondern dass die griechische Sage das Ende des sizilischen Philosophen ins Uebermenschliche erhob und es mit der Abenteuerlichkeit des Märchens umkleidete.

So nahmen beide Freunde wie auf Abrede ähnliche, oft gleiche Probleme in Bearbeitung. Das Thema, das Hegel zum ersten Male im Grundkonzepte anschlägt und das er dann in der Hauptschrift ausführt: Die Versöhnung des Schicksals durch die Liebe, spielt auch deutlich in den Anfang der Hölderlin'schen Tragödie hinein[140].

Empedokles steht mit seiner Umgebung in engster Liebesbeziehung. Natur, den engeren Kreis der Jünger und den Grossen des Volkes, zieht er in sein Leben hinein. Natur ist ihm Geist von seinem Geiste. Dem gewöhnlichen Bewusstsein scheint seine Verbindung mit ihr durch Wunder zu geschehen." Man sagt, die Pflanzen merkten auf ihn, wo er wandre, und die Wasser unter der Erde strebten herauf, da wo sein Stab den Boden berühre"[141]. Der schärfste Gegensatz dazu ist Hegels Abraham: "Das Wasser, das er und sein Vieh gebrauchte, ruhte in tiefen Brunnen, es war keine lebende Bewegung in ihm ("strebte herauf"), mühsam war es gegraben, oder teuer erkauft oder erstritten"[142]. Von Jugend an kennt Empedokles diese innige Beziehung, sie ist ihm eingeboren:

"O himmlisch Licht! - es hatten michs
Die Menschen nicht gelehrt -schon lange, da
Mein sehnend Herz die Allebendige
Nicht finden konnt', da wandt ich mich zu dir"[143]

Wie Liebende und Freunde stehen sie sich gegenüber:

"O innige Natur! ich habe dich
Vor Augen, kennest du den Freund noch,
Den Hochgeliebten, kennest du mich nimmer,
Den Priester, der lebendigen Gesang,
Wie frohvergossnes Opferblut dir brachte?" [144].

So ist diese Beziehung von Glück durchwaltet. "Glückliche" werden die "schnellgeschäftigen Kräfte der Höh'" genannt und die "Liebsten" der Natur, zu denen Empedokles zählt, sind "Glückliche" [145]. Und wenn es nach Hegel eine Naturbetrachtung gibt, die über die objektive der Wissenschaft hinausgeht, auch über die Vergötterung einzelnen Naturgegenstände als solcher, in der demnach "Subjekt und Objekt - oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, dass Natur Freiheit ist, dass Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind...", dann entsteht Religion [146]. Auch Empedokles' Verhältnis zur Natur ist ein durchaus religiöses. Seine Gebete gelten dem Aether, dem Lichte, der Erde:

"Dein göttlich Wirken, allentfaltend Licht,
Wie oft hab ich mit frommen Sinne dich belauscht,
Und euch, ihr andern Ewigmächtigen!" [147].

So ist ihm die Natur Geist und die mit ihr Verkehrenden tragen ihres Geistes Farben [148].

Aber keineswegs ist Empedokles' religiöse Lebensverwirklichung nur naturhaft-elementarer Art, vielmehr zeigt uns gleich der Anfang des Dramas Verbundenheit mit ihm ergebenen Menschen. In Panthea und Pausanias ist der Funke, den Hegel in den Juden vermisste, zum Feuer angeblasen. Die Heilung Pantheas von Todeskrankheit, in der ihr der "klare Tag" dämmerte und die Welt ein "seellos Schattenbild" war [149], ist nur Symbol für die geistige Wandlung, die sie unter dem Einfluss des Meisters durchmachte. Aus Sehnen und Trauer, die nichterfülltem Leben entsprang, erlöst er sie, indem er ihr Ideal in einem Bunde freier Menschen verwirklicht. Auch Pausanias hat sich in diesem Verkehr erst selbst gefunden. Panthea sagt: "Zu seinen Füssen möcht' ich sitzen, stundenlang, als seine Schülerin, sein Kind, in seinen Aether schaun und zu ihm auffrohlocken, bis in seinen Himmelshö-

hen sich mein Sinn verirrte"[150]. Hegel hätte vielleicht zu den überschwenglichen Worten, mit denen die Jünger ihren Meister preisen und zu der Sehnsucht, mit der sie ihm anhängen, gesagt: Die Partner sind in diesem Bunde nicht gleich, er stellt deshalb noch keine ideale Vereinigung dar , die Liebe hängt noch zu sehr an der Individualität des Empedokles und schliesst sich gegen die andere Welt ab. Und diese Stimme Hegels glauben wir aus der Gastfreundin Pantheas sprechen zu hören . Rhea stellt dem Liebesbunde des Empedokles das Ideal entgegen, das sie im Verkehr des Sophokles mit seinen Mitbürgern verkörpert sieht.

"Kummerlos ist unser Wohlgefallen
Und nie verliert das liebe Herz sich so
In schmerzlch fortgerissener Huldigung"[151].

Für Hegel besteht gerade die Liebe in dem befriedigten Streben. Wehmut ist ihr fremd, ebenso "die Anschauung seiner als eines Strebenden"[152]. Rhea tadelt, dass Empedokles für seine Jünger "zu übergross" ist, um sie ruhig zu lassen[153].

So erhebt sich hier die Frage,die bisher in der Literatur kaum aufgeworfen wurde : Sieht Hölderlin im Verhältnis des Meisters zu seinen Jüngern wirklich eine "Selbstvollendung des Geistes"oder weist dieses Verhältnis in seiner Struktur nicht gerade über sich hinaus?Schon hier würde dann die Problematik des individuellen Todes anklingen.

Aehnlich steht Empedokles dem Volke gegenüber[154]. Wie die Jünger,ist dieses Volk sehnsüchtig, unruhig. Wenn Empedokles ihm vors Angesicht tritt, sieht er, wie "die Menge sich überbraust und eines Mächtigern der unentschlossene Tumult bedarf"[155]. Mit einem Ausdruck, den Hegel zur Charakterisierung einer "schlechten" Vereinigung gebrauchen würde, fährt Hölderlin fort: " Da h e r r s c h t er dann, der herrliche Pilot und hilft hinaus - ". Auch dieses Verhältnis beruht nicht auf Gleichberechtigung. Wenn das Volk sich an Empedokles "gewöhnen" möchte, d.h. wenn es ihn in seine Mitte ziehen will, es zu einem der Seinigen machen will, dann zieht sich der Meister in

seine Natursphäre zurück . Auch hier scheint das "In-sich-b ruhen", die Selbstverständlichkeit des freien Umganges zu fehlen. Andererseits ist dieses Verhältnis weit über ältere Zustände hinausgewachsen, in denen Gesetz , Not und Richter herrschten (man achte auf die Hegel'schen Ausdrücke). Hegel bemängelt bei den Juden die Feier eines vorbestimmten Tages, des Sabbaths. "Sklaven muss dies Ausruhen von der Arbeit willkommen sein , ein Tag des Nichtstuns nach sechs mühevollen Tagen ; aber für sonst freie, lebendige Menschen sich einen Tag in einer blossen Leerheit, in einer untätigen Einheit des Geistes zu halten, und die Zeit, die sie Gott weihten, zu einer leeren Zeit zu machen , und diese Leerheit so oft wiederkehren zu lassen, konnte nur dem Gesetzgeber eines Volkes einfallen, dem die traurige, ungefühlte Einheit das Höchste ist"[156]. Umgekehrt klagt der Archon Kritias, der Vater Pantheas:

"Ein wildes Fest sind alle Tage worden,
Ein Fest für alle Feste und der Götter
Bescheidne Feiertage haben sich
In Eins verloren" [157]

Diese Harmonie, geistige Verbundenheit mit Natur, auserlesenen Menschen und Volk geht Empedokles nun verloren. Wie konnte das geschehen? Empedokles klagt sich an:

"Als die Genien aller Welt
Voll Liebe sich in dir vergassen, dachtest du
An dich und wähntest, karger Tor, an dich
Die Gütigen verkauft, dass sie dir
Die Himmlischen, wie blöde Knechte, dienten"[158].

Deutlich ist hier die Auflösung der Liebesbeziehung durch die Verabsolutierung und dadurch Isolierung eines ihrer Teile. In Empedokles selbst stellt sich dieses Loslösen als ein Bewusstseinsvorgang dar. Im philosophischen Aufsatz wird später Hölderlin die Antithese " bewusst - unbewusst" zur Formulierung ähnlicher Gedankengänge benutzen. Wenn er die bewusstlose Natur dem bewussten Menschen gegenübersetzt und die ideale Beziehung bei-

der darin sieht, dass jeder Partner bewusst- unbewusst ist, nur mit jeweils anderer Wurzel, so hat Empedokles hier die Verbindung aufgelöst, er steht wieder als der bewusste Mensch der bewusstlosen Natur gegenüber. Seine Stellung wird dadurch der der Juden in Hegels Auffassung ähnlich , aber nur äusserlich. Die Juden Hegels sind so an ihre Position gefesselt, ihr seit Jahrhunderten verpflichtet, dass in ihnen nur noch eine unbestimmte Sehnsucht lebt. So etwa bei Abraham,der sich nicht von "Genuss" getrennt hatte[159] oder bei den verschiedenen Sekten der späteren Zeit, die eine Aenderung der Zustände wollten. Empedokles dagegen ist von wildestem Schmerz ergriffen. Er erkennt sich voll schuldig:

"Du hast
Es selbst verschuldet, armer Tantalus" [160].

Seine Schuld ist die Zerreissung eines Lebenszusammenhanges. Hegel würde sagen: Er hat ein Schicksal gegen sich wachgerufen. Die von ihm in eine Dienst- und Knechtverhältnis verwiesene Natur straft ihn mit innerer Oede, in der er schier verzweifelt:

"Nun wein' ich, wie ein Ausgestossener,
Und nirgends mag ich bleiben, ach und du
Bist auch von mir genommen - sage nichts!"[161].

Der Angeredete ist sein Jünger Pausanias. Empedokles' Schuld muss auch den Liebesbund mit seinen Jüngern unmöglich machen. In dieser Erkenntnis weist er sie mehrmals schroff von sich.Ebenso zerbricht die Gemeinschaft mit dem Volke. Hier ist Raum für seine Gegenspieler, die die Kraftlosigkeit des Meisters dazu benutzen, das Volk von ihm abzuziehen. So wird der, der sich Herr glaubte, Knecht (s. das Wechselverhältnis bei Hegel) und zieht in Bettlergestalt auf den Aetna.

Es erhebt sich hier für Hölderlin das Problem : Wie ist diese Schuld zu sühnen, dieses Schicksal zu versöhnen? Die unendliche Sehnsucht und Trauer des Empedokles weist hier den Weg.Hegel sagt" "Das Schicksal , in welchem der Mensch das Verlorene fühlt, bewirkt eine Sehnsucht nach dem verlorenen

Leben. Diese Sehnsucht kann, wenn von Bessern und Gebessertwerden gesprochen werden soll, schon eine Besserung heissen, weil sie, indem sie ein Gefühl des Verlusts des Lebens ist, das Verlorene als Leben, als ihr einst Freundliches erkennt; und diese Erkenntnis ist schon selbst ein Genuss des Lebens!" Nach Hegel such der Sünder im Bewusstsein dieser Zusammenhänge den furchtbaren Schmerz zu verlängern "als Wallfahrer im härenen Hemde und barfuss bei jedem Tritt auf den heissen Sand". (Empedokles zieht barfuss auf den Aetna, er steht im Sonnenbrande. Panthea sieht ihn im "schattenlosen Sande" gehen)[162]. So ist diesem Schicksal die "Versöhnung" immanent. Auch Empedokles ist diese Möglichkeit gegeben. Das Leben, das er verletzt hat, kann er auch wieder herstellen, indem er die Zerreissung als seine Tat bekennt. Tatsachlich versöhnt er sich auch wieder.

"Siehest du denn nicht? Es kehrt
Die schöne Zeit von meinem Leben heute
Noch einmal wieder...."[163].

"Mit Sterblichen und Göttern
Bin ich nun bald versöhnt, ich bin es schon"[164].

Tatsächlich fühlen wir es aus Empedokles Worten, dass er die alte Einheit mit den Kräften der Natur wiedererlangt hat. Ebenso versöhnt er sich nach heftiger Auseinandersetzung mit dem Volke und verzeiht seinem Widersacher. Einen grossen Teil des Dramas nimmt die konkrete Gestaltung eines Einzelfalles der Versöhnung des Schicksals durch die Liebe ein. Deutlich wird diese schuldvolle Zerreissung des Lebens, die aber in seinem Rahmen bleibt, einer anderen Geisteshaltung entgegengesetzt (hier des Hermokrates), die wahre Versöhnung für unmöglich hält und auch gar nicht kennen kann. In affektvoller Rede schildert der Jünger diese Haltung.

"Viel hast du getan, Hermokrates
Solang du lebst, hast manche liebe Lust
Den Sterblichen hinweggeängstiget..."[165].

Lebensschänder nennt er ihn und will damit sagen, dass der Priester als ein völlig Fremder den hei-

ligen Lebenszusammenhängen gegenübersteht, während Empedokles in Verletzung des Lebens sich selbstverletzt hat. Der Priester bleibt aber stets kalt und sehnsuchtslos.

In diesen Zusammenhängen erhebt sich aber nun für uns die Frage: Wie motiviert Hölderlin den Tod des Empedokles? Die erste Anspielung auf das Todesproblem glaubten wir in der Schilderung des (wie Hölderlin sagen würde) zu innigen Verhältnissen des Meisters zu Natur, Jüngern und Volk zu spüren. Es beruht darauf, dass sowohl Jünger wie Volk von einer Individualität, einer sterblichen Persönlichkeit überwältigt werden und so ihnen die Möglichkeit genommen ist, in selbsteigener Freiheit das zu leben, was sie als notwendig erkannt haben. Diese Linie, die sich mit dem zweiten Todesmotiv Christi bei Hegel deckt (s.o.), wird nun von Hölderlin tatsächlich weiter verfolgt. Nachdem Empedokles sich mit dem Volke versöhnt hat, will er zur Ausführung seines Todesentschlusses schreiten. Den Bitten seiner Mitbürger setzt er grosse theoretische Ausführungen entgegen.

"Ihr dürft leben
Solang ihr Odem habt; ich nicht. Es muss
Bei Zeiten weg, durch wen der Geist geredet"[166]

Nach Hegel muss das Göttliche Gestalt haben, nicht Individualität. Auch Hölderlin kennt ihre Gefahren: Das "Gefäss" muss zerbrochen werden, "damit es nicht zu anderm Brauche dien". Die Gefahr des Individuums wird es stets sein, " in Eigenmacht und Tand und Schmach" zu fallen. So war Empedokles aus dem innigen Verhältnisse, in dem seine Person schon eine zu grosse Rolle spielte, in das reine Herren- und Knechtverhältnis abgeglitten, nur seine unauflösliche Verbundenheit mit seiner Vergangenheit bewahrte ihn vor Erstarrung in einer Geisteshaltung, wie der des Priesters. So muss jetzt, nach neuverwirklichter Versöhnung, sein Individuum beseitigt werden um seines Werkes willen. Das Hölderlin mit Hegel gemeinsam eigene Adlergleichnis dient mit hier zur Veranschaulichung. Empedokles hat das Angebot der Königskrone abgelehnt.

"Hegt
Im Neste denn die Jungen immerdar
Der Adler? Für die Blinden sorgt er wohl,
Und unter seinen Flügeln schlummern süss
Die Ungefiederten ihr dämmernd Leben.
Doch haben sie das Sonnenlicht erblickt,
Und sind die Schwingen ihnen reif geworden,
So wirft er aus der Wiege sie, damit
Sie einen Flug beginnen" [167].

Weckung der Spontaneität des Volkes, Beseitigung auch des letzten Restes von Passivität ist so des Empedokles Ziel. Ihm gilt die grosse Propaganda-Rede für das neue Volk und Vaterland [168]. "Jeder sei wie alle". Der Teil ist das Ganze, dieses nicht die Summation einzelner Atome. Die Beziehung dieser Teile zueinander ist die der Liebe: "Liebend gibt der Sterbliche vom Besten, schliesst und engt den Busen ihm die Knechtschaft (!) nicht."

In klarer Linie schliesst sich so das Ende an den Anfang der Tragödie und es ist die große Kunst Hölderlins, wie er schon in den begeisterten Worten der Lieblingsschülerin, aber auch in den gehässigen Reden des Priesters und Archonten dieses notwendige Schicksal des Empedokles anklingen lässt. - Von diesem Gedankengange aus erhebt sich aber nun ein neues Problem, das ebenfalls unmittelbar mit der Frage des "Stirb und Werde" zusammenhängt.

Nicht nur der versöhnte, sondern auch der mit dem Schicksal entzweite Empedokles kennt die Pflicht zu sterben. Gleich am Anfang des Dramas ahnt Panthea solche Zusammenhänge. Im Anblick des Mannes, der sein Glück verloren hat und der "mit wunderbarem Sehnen, traurig forschend, wie wenn er viel verloren" (und er hat tatsächlich viel verloren) umherblickt, steigt in ihr die Gewissheit auf "Auch du musst untergehn, du schöner Stern! und lange währt's nicht mehr" [169]. Und der Ausdruck "schöner Stern" ruft ihr noch einmal die ganze Herrlichkeit ihres Freundes ins Gedächtnis zurück. Will sie sagen: Weil Empedokles mit seinen Göttern sich entzweit hat, muss er sterben?

Ihre Antwort, die sie Rhea gibt, auf die Warnung,

der Meister ziehe im Tode seine Jünger mit sich, deutet darauf hin.

"Ich bin nicht er, und wenn er untergeht,
So kann sein Untergang der meinige
Nicht sein, denn gross ist auch der Tod
der Grossen" 170).

Sie sieht diese Behauptung in folgendem bestätigt: Wenn es auch ihr Wille wäre , gemeinsam mit ihrem Meister in den Tod zu gehen,würde ihr dies nie gelingen, selbst dann nicht , wenn sie sich absichtlich mit den Göttern entzweite,sodass sie dem gleichen Schicksal wie Empedokles gegenüberstände:

"Und hätt' er gegen alle Götter sich
Versündiget und ihren Zorn auf sich
Geladen, und ich wollte sündigen,
Wie er, um gleiches Los mit ihm zu leiden
So wärs, wie wenn ein Fremder in den Streit
Der Liebenden sich mischt."

Für "Streit der Liebenden' würde Hegel sagen: Entzweiung des Lebens in sich selbst. Der Meister steht über den Jüngern noch so hoch ,dass sein Schicksal nicht das ihre werden kann.

Wieder klingt hier das Motiv der noch nicht vollkommenen Verbindung an , die voller Sehnsucht und Leidenschaft sein muss. Der Schmerz um Empedokles Götterferne liegt nicht weit von ihrem Wesen ab, sondern bedeutet nur seine Steigerung.Und doch ist uns die Motivierung des Todes durch Gottesferne neu. Die Losung scheint hier zu heißen: Wiederherstellung alter geistiger Gemeinschaft durch körperliche Auflösung, ganz ohne ein Ziel der Volkserziehung in Vollendung des Lebenswerkes. Dieser Tod scheint eine ganz persönliche Angelegenheit des Meisters zu sein, an der nicht einmal sein engster Kreis Anteil haben kann. Die eben zitierte Rede Pantheas spricht dafür. Und der Jünger klagt den Meister an:

"Warum
Verbirgst du mirs, und machst dein Leiden mir
Zum Rätsel? glaube! schmerzlicher ist nichts" 171).

Und als Hermokrates als Vertreter des Volkes den Meister reizt, bittet dieser:

"O lasst!
Ihr seht es ja, es frommet keinem nichts
Ein blutend Herz zu reizen. Gönnet mirs
Den Pfad worauf ich wandle, still zu gehn,
Den heiligen, stillen Todespfad hinfort."

Auch der Empedokles der Volksverkündigung will einen stillen Tod. Aber hier meint er noch mehr: Er will nicht , dass sein Ende in irgendeine Beziehung zum Schicksal seines Volkes gebracht werde. Scharf scheidet er daher die "Not" des Volkes von seinem persönlichen "Schmerze", der den Göttern gehöre. Eine gewisse Aehnlichkeit mit Hegels Motivierung ist nicht zu verkennen. Der Jesus Hegels, dem von seinem Volke der Lebensraum genommen wird, gleicht dem vom Volke vertriebenen Empedokles. Auch Jesus zerreisst Lebenszusammenhänge."..... Und bei der Vermischung der Natur und Unnatur muss der Angriff auf die letztere auch die erstere treffen, der Weizen mit dem Unkraut zertreten, und das Heiligste der Natur selbst verletzt werden, weil es in das Unheilige verflochten ist"[172]). Andererseits ist aber die Gefährdung des inneren seelischen Gleichgewichtes des Heilandes nicht Folge des eigenen Frevels, sondern der Umstände, in die er hineingeboren wurde. Seine " Schuld der Unschuld " bestand tatsächlich darin, dass er seinem Wesen nach nicht anders konnte, als der Geisteshaltung der Juden den Krieg anzusagen. Empedokles wird nicht mit zwingender Notwendigkeit getrieben , zu freveln. Indem er sich vor dem Volke einen Gott nennt , unterliegt er der Versuchung, seine Person über Gebühr zu erheben. Dass darin notwendige Tragik der Individualität liege, ist von Hölderlin nicht ausgesprochen.

Entscheidend ist die grundlegende Motivierung: Sowohl Empedokles als Jesus suchen den Tod als Befreier, aus unerträglichen Zuständen heraus. Bei Hegel stehen beide Motivierungen noch unvermittelt nebeneinander. Wie Jesus, der "Trennung von der Welt und Flucht von ihr in den Himmel " sucht, dazu kommt, die tragische Notwendigkeit seines erzwungenen Todes als selbstgewollt zu bejahen: "Denn wenn ich nicht abginge, so käme der Tröster nicht

zu euch"[173], ist nicht recht ersichtlich.

Für Hölderlin gab die Entwicklungsidee hier den entscheidenden Ausschlag. Sein Held, der zu persönlichstem und volkfremdem Tode entschlossen ist wird durch das bittend herannahende Volk bewogen, seinem Entschluss die Wendung ins Erlöserhafte zu geben, seinen Tod nicht nur für sich persönlich fruchtbar zu machen, sondern sein Volk an ihm teilhaben zu lassen. Eine andere Frage ist es, ob Hölderlin die Möglichkeit psychischen Geschehens hierbei nicht überwertet hat. Die innere Umstellung seines Helden musste sich in einem ganz kurzen Zeitraum vollziehen. Vielleicht wäre überhaupt die Frage aufzuwerfen, ob sich Hölderlin der Verschiebung der Motivierung bewusst gewesen ist[174]. Dagegen sprechen Stellen, in denen nach der "Versöhnung" des Empedokles, nach der Wiedererlangung seines seelischen Gleichgewichtes und nach Ergreifen der Eröserrolle von Schmerzen geredet wird, die den Flug beschleunigen.

"Es beschleunigen ihm
Die Schmerzen den Flug,
Und wie der Wagenlenker
Wenn ihm in der Bahn
Das Rad zu rauchen beginnt, eilt
Der Gefährdete nur schneller zum Kranze"[175]

"Mit Liebe" macht Empedokles seinem Jünger den Vorwurf:

"Dennoch soll ich Knechten gleich
Den Tag der Unehr' überleben?" [176].

Die Knechtsgestalt hat Empedokles wieder abgeworfen, wenn Knechtsein hier soviel bedeutet wie: Aus dem Bunde mit Gott, Mensch und Natur ausgeschieden sein. Der ungeduldige Empedokles, der " nicht den Staub der Pfade küssen" will, weil er einst traumbeschwingt über sie wandelte, eignet sich schlecht zum Erlöser.

Wie es auch sei: Mag hier der Verkehr mit Hegel etwas noch nicht vollkommen Verarbeitetes in die Entstehungsgeschichte des Haupttorsos hineingebracht haben oder nicht - gemeinsam ist den Helden beider Freunde die höhere, wie Hölderlin in seinem

späteren Aufsatz sagt, furchtlose Art des Todes. Panthea stellt die von ihr innerlichst bejahte Frage:

"So ist's fromm von ihm und gross
Das Allgefürchtete?"[177]

Und auf den "heilgen Lebensgeist", der nirgends "schläft und hält"[178], ertönt zuletzt Pantheas glühender Hymnus:

"O heilig All!
Lebendiges! inniges! Dir zum Dank
Und dass er zeuge von dir, du Todesloses
Wirft lächelnd seine Perlen ins Meer
Aus dem sie kamen, der Kühne."

Demgegenüber steht der "gemeine Tod". Empedokles sagt dem Priester:

"Wir gehn verschiedne Wege,
Stirb du den gemeinen Tod, wie sichs gebührt,
Am seelenlosen Knechtgefühl."

Dieser Geisteshaltung ist nicht "die grosse Lust gegeben, dass sie selber sich verjüngen"[179]. Sie kennt keinen "reinigenden Tod". Von den Juden sagt wieder Hegel: "Diejenigen, die der Tod in der Wüste das versprochene Land nicht erreichen liess, hatten ihre Bestimmung, die Idee ihres Daseins nicht erfüllt; denn ihr Leben war einem Zwecke untergeordnet, nicht ein für sich selbst bestehendes, sich genügsames - und ihr Tod konnte daher nur als ein Uebel,.... nur als Strafe angesehen werden"[180].

Schon die erste Fassung kennt neben den bisher erörterten Motiven auch den Frevel des Empedokles vor dem Volke. Hermokrates sagt darüber:

"Denn es haben
Die Götter seine Kraft von ihm genommen
Seit jenem Tage, da der trunkne Mann
Vor allem Volk sich einen Gott genannt"[181].

Seine Schuld besteht zu einem grossen Teile darin, dass er vor der Menge seine neue Geisteslage, sein Herrschaftsgefühl der Natur und den Menschen gegenüber, ausspricht[182]. Die Götter nehmen ihm deshalb seine Kraft. Das Vertrauensverhältnis, das er

missachtete und missbrauchte, wird von ihnen gelöst: Eine dichterische Umschreibung der Tatsache, dass mit veränderter Geistes- und Bewusstseinslage der Liebespartner sein Wesen verliert und in ein grauenvoll übermächtiges oder knechtisch Beherrschtes übergeht, dem der Mensch isoliert gegenübersteht.

"... Er ist mit grenzenloser Oede nun gestraft"[183]. Die Umarbeitung des Haupttorsos in der zweiten Fassung knüpft hier an[184]. Wieder wirkt Empedokles im Volk. Dessen Rolle - und das ist wohl zu beachten - ist jetzt aber eine andere. Hermokrates erzählt von der Tragik des Empedokles. Seine mächtig gewachsene Persönlichkeit vermag aus Ebenbürtigkeitsgefühl heraus des Meisters Sinnen und Motive zu verstehen[185]. Das Entscheidende ist jetzt: Die Schuld wächst unmittelbar aus dem Verkehr mit dem Volke hervor[186]. Dem Volke verrät der Held die vom Himmel geraubte Lebensflamme. Aber diese Tat, die Hermokrates als Schuld bezeichnet, führt noch nicht die unglückliche Bewusstseinslage unmittelbar herauf, aus der heraus der Empedokles der ersten Fassung den Todesentschluss fasste. Erst die Reaktion des Volkes auf sein Wirken vollendet die Tragik. Das Volk, das ihm zujubelt, ist in Wirklichkeit durch eine unüberbrückbare Kluft von ihm getrennt. Wenn es das Wesen jedes Liebesbundes nach Hegel ist, daß "als Lebendige die Liebenden Eins sind"[187], und wenn demgemäss der Meister die Seele vor das Volk wirft, so erlebt er eine furchtbare Enttäuschung.

"Doch rächend äffte leeren (!) Wiederhalls
Genug denn auch aus toter (!) Brust des Toren".[188]

Ein Liebesbund, der eine lebendige Volksgemeinschaft konstituierte, ist so unmöglich. Wie den Juden Hegels fehlt diesem Volke vollkommen die Voraussetzung dazu. Empedokles erleidet noch das tragischere Schicksal. Jesus bemüht sich vergebens, mit seinem Volke in Konnex zu treten. Es fehlt der Funke, der zur Flamme angeblasen werden könnte. Empedokles dagegen glaubt freudige Bestätigung seiner Reden zu hören, muss dann aber erkennen, dass aus "toter Brust" "leerer Wiederhall" kommt. Zunächst kann Empedokles den wahren Sachverhalt noch

gar nicht fassen; so fremd sind sich in der Tat die Geister.

"Und eine Zeit ertrug ers, grämte sich
Geduldig, wusste nicht
Wo es gebrach".

Die "leere" Trunkenheit des Volkes, die weit von der Begeisterung, mit der man nach Hegel vom Göttlichen spricht, entfernt ist, gleicht dem Fanatismus spätjüdischer Geschichte. "Die Beimischung der Leidenschaften vermochte nie wieder in einförmige Passivität überzugehen, aber aus passiven Gemütern mussten die um so grässlicher wüten"[189]. "Knechte" nennt so der Priester die Volksgenossen. Das Bild hat sich gewandelt: Knechtisch war der Priester der ersten Fassung, Empedokles war so über ihn erhaben, dass das Gift der Rache nie seinen Organismus zerstören konnte. Auch noch das Volk stand über diesem Subjekte, dem es nur in einem Anfalle von Schwäche nachgab. Jetzt führt aber Hölderlin die Andeutungen von den noch nicht idealen Beziehungen zu Natur, Jüngern und Volk (s.o.), die zu ihrer Vollendung des Opfers der Individualität bedurften, weiter und verschärft sie dahin, dass eine auch niedere Art von lebendiger Beziehung, in der die Jünger und das Volk sehnsüchtig und schmerzvoll-unruhig zu dem Uebermächtigen aufschauen (und gerade diese Sehnsucht und dieser Schmerz ist ja nach Hegel die Ahnung des vollen Lebens) nicht verwirklicht wird, sondern dass die Partner in Wirklichkeit sich hier so fern stehen, dass das Volk nur in einen leeren Nervenrausch verfällt. Das färbt auf Empedokles ab[190]. Zu Knechten kann er nur in ein Herrschaftsverhältnis treten, das ihn aber auch zugleich zum Knechte macht:

"Er tröstet mit der rasenden
Anbetung sich, verblindet, wird wie sie,
Die seelenlosen Abergläubigen;
Die Kraft ist ihm entwichen" [191].

Was mag Hölderlin zu diesen neuen Ausführungen getrieben haben? Fühlte er den Zwiespalt im Hampt - torso, der zwischen dem Empedokles der selbstverschuldeten Einsamkeit und dem Erlöser noch keine

überzeugende Brücke fand? Offenbar ist der neue Ansatz dazu geeignet, die Unausgeglichenheit zu beseitigen[192]. Der unschuldig-schuldige Meister, der als Wohltäter seinem Volke das Himmelsgut zuführen will, wie Prometheus, und der an der heillosen Stumpfheit der Welt, die sich hier nicht in Ablehnung, sondern darüber hinaus in Gefühlsverwirrung, Beschmutzen des Heiligen äussert, leidet, deutet unmittelbar auf den Erlöser hin, dessen Glaubenskraft so stark ist, eine Besserung dieses heillosen Menschenhaufens durch Opfer seiner Individualität für möglich zu halten.

Der Religionsaufsatz vom September, der unmittelbares Symphilosophieren mit Hegel verrät, scheint in seinen Gedankenberührungen, die nur durch persönliche Aussprache zu erklären sein dürften, einen Vorläufer in unserem Empedoklesbruchstück zu haben. Die Stellung des Empedokles zu seinem Volke, die schon im Haupttorso der Christi nicht unähnlich war, ist der des Erlösers und Heilandes jetzt fast gleich geworden. Eine Vergleichung mit Hegels wohl gleichzeitiger Niederschrift[193] wird das bestätigen. Einige Punkte seien angedeutet: Hegel stellt Jesus vor die Alterhative: "Entweder es (d.h. das Schicksal seiner Nation) zu dem seinigen zu machen und ihre Notwendigkeit zu tragen, und seinen Geist mit dem ihrigen zu vereinigen - aber seine Schönheit, seinen Zusammenhang mit dem Göttlichen aufzuopfern oder das Schicksal seines Volkes von sich zu stossen, sein Leben aber unentwickelt und ungenossen in sich zu erhalten - ." Als Jesus diese Alternative erkannt hat, ist es für ihn keine Frage mehr, auf welche Seite er sich zu stellen hat. Vorher hält er aber sein Volk für reif " einer ausgebreitetern Ankündigung des Reiches Gottes zu folgen"[194]. Auch Empedokles muss nach seiner Verkündigung die Erfahrung des Entweder - Oder machen. Ueber Jesus hinaus ist er in Gefahr, sein Eigenstes zu verlieren.

"Und endlich nimmt der Durstige das Gift,
Der Arme, der mit seinem Sinne nicht
Zu bleiben weiss und Aehnliches nicht findet..."[195]

Die Trennung vom Volke bringt dem Meister tiefstes Unglücksgefühl. Seine "volle Seele", die nicht bei seinen Volksgenossen weilen kann, "verwildert"[196]

"Er sucht
Rückkehrend das verlorne Leben
Den Gott, den er aus sich hinweggeschwätzt."

Jesus zieht darüber hinaus die Konsequenzen . Die heftigste Erbitterung, die "Enthüllung ihres (der Pharisäer) ihm feindlichen Geistes", die auch sein seelisches Gleichgewicht zu erschüttern drohten , gibt er auf, und nach der Rückkehr seiner Jünger "entsagt er seinem Volke und hat gefühlt, dass Gott sich nur den einfachen Menschen offenbare".

In den drei Szenen, die man als letzte Bearbeitungsstufe "Empedokles auf dem Aetna" genannt hat[197], erhält das Erlösungsmotiv seine endgültige dichterische Ausgestaltung und seine Erweiterung durch Auftreten des als Mahner und Prüfer waltenden "ägyptischen Weisen" Manes (Bewährungsmotiv). Hing im Hauptttorso der Gedanke der Erlösung in der Luft, weil - anders als bei Hegel - die Erlösungsbedürftigkeit des Volkes aus Zerrissenheit und Knechtschaft ("tote"Geisteshaltung) nicht eindringlich genug geschildert war, so ist jetzt Abhilfe geschaffen. Vorgearbeitet hat hier die zweite Fassung. Der "leere Wiederhall" aus"toter Brust" "der Knechte" liess hier Zusammenhänge erscheinen, die ihre fast mythisch gesteigerte Ausgestaltung in der letzten Fassung erhalten. In langer Rede legt Empedokles die Voraussetzungen seines Erlöserwerkes dar. Wie Christus ist er seiner Natur nach unmittelbar "Modifikation" des Göttlichen. Im Gebet entfaltet sich sein Leben.

"Wenn ich die Fremdlinge, die gegenwärtgen,
Die Götter der Natur, mit Namen nannt',
Und mir der Geist im Wort, im Bilde sich,
Im seeligen des Lebens Räthsel löste..."[198].

Wie Christus steht er mit dieser Naturveranlagung einer ganz andersgearteten Welt gegenüber. Hegel sagt: "Wenn der Geist aus einer Verfassung,aus den Gesetzen gewichen ist, und jener durch seine Ver-

änderung zu diesen nicht mehr stimmt, so entsteht ein Suchen..."[199]. Bis zum "Ausbruch" kann sich dieser Zustand steigern, den er an anderer Stelle als "Not bei hoher Kultur" bezeichnet, die in diesem Spätstadium "umsomehr" "zerreisst" und die Menschen "umso schrecklicher macht"[200]. Hölderlin schildert die Zeit des Empedokles ebenfalls als die einer ausgesprochenen Spätkultur.

"Da fasste mich die Deutung schaudernd an,
Er war der scheidende Gott meines Volks."

Als Erlöser tritt nun Empedokles auf. Wie Abraham sogar Blutsbande missachten muss, so fliehen sich hier die Brüder, der Vater erkennt den Sohn nicht mehr: Menschenwort ist nicht mehr verständlich.

Wirklich gelingt Empedokles die "Sühne", die Versöhnung:

"Und es wich
Der goldnen Zeit, der allvertrauenden,
Des hellen kräftgen Morgens eingedenk,
Der Unmuth mir, der furchtbare vom Volk,
Und freie veste Bande knüpften wir."

Des Volkes Seele kommt hier dem Meister wirklich immer näher.

Die metaphysischen Grundlagen dieses ganzen Vorganges entwickelt der Seher[201]: Berechtigt zum Tode, zur Vernichtung seiner Individualität ist nach ihm nur der ausgesprochene Erlöser. In ihm ist die (um Hegels im "Geiste des Christentums" auftretendes Wort zu gebrauchen) "Synthese von Göttlichem und Menschlichem"[202], von Erde und Himmel Wirklichkeit geworden, jene Synthese, die gerade seiner Zeit fehlt. Finster thront der Herr der Welt über der Empörung. Alles Regen der Kräfte vergrössert nur den Zwiespalt und die Unordnung. Das Streben der Menschen, dem Hölderlin sonst das Loblied singt, ist hier verwerflich. Der Erlöser vermag aber durch seine Liebe den "Streit der Welt" zu "mildern".

"Die Menschen und die Götter söhnt er aus
Und näher wieder leben sie wie vormals."

Hinderlich ist der Vollendung dieser Versöhnung nur die Individualität des Erlösers. Die Worte des Sehers, die das verkünden, und die damit die einzig mögliche Rechtfertigung des selbstgewollten individuellen Todes geben, schliessen sich unmittelbar an die philosophische Studie an. In ihr forderte Hölderlin "ein Opfer,wo der ganze Mensch das wirklich und sichtbar wird, worin das Schicksal seiner Zeit sich aufzulösen scheint (Hegel: versöhnen!), wo die Extreme sich in Einem wirklich und sichtbar zu vereinigen scheinen, aber eben deswegen zu innig vereinigt sind, und in einer idealischen Tat das Individuum deswegen untergeht und untergehen muss -." Mit "rein" bezeichnet Hegel ein Lebensverhältnis, dessen Struktur mit dem idealen Liebesbunde identisch ist, d.h. in dem Herrschaftsbeziehungen nicht möglich oder gar wirklich sind. Die Individualität des Erlösers räumt dieser Möglichkeit aber gerade als solche Platz ein. Sie führt stets die Gefahr herauf, dass "der heilige Lebensgeist gefesselt bleibe", wie bei Hegels Juden. Es ist notwendig, dass

"der Sohn
nicht grösser denn die Eltern sei".

Die Menschen sollen aus "nur noch Glaubenden" wirklich Lebende werden, deren gute Lebensgeister tatsächlich entfesselt sind und die deshalb nicht in Abhängigkeit von einem Individuum verfallen[203].

Wie wir sehen, ist hier die Notwendigkeit des Erlösertodes grundlegend in geschichtsphilosophische Gedankengänge hineingestellt. Was Hegel sich noch in engem Rahmen eines Schülerkreises abspielen lässt, zu dessen "Rettung",ergreift hier bei Hölderlin das ganze Volk.Während Jesus mit der Zuversicht, dass sein Plan nicht verloren gehen würde, stirbt, wird hier der Plan des Empedokles zunächst unmittelbare Wirklichkeit. Durch sein Gelingen hat sich Empedokles die Berechtigung des Erlösernamens erstritten und er besteht die Prüfung des ägyptischen Weisen.

Ist in diesem Rahmen die Todesproblematik tatsächlich jetzt eindeutig gelöst, so taucht daneben doch auch wieder altes Gut aus den anderen Fassun-

gen auf. So das, was Hegel unter dem Namen "Wiederherstellung des leerausgehenden Lebens in der Idealität" zusammenfasst[204]. Und jetzt geschieht die letzte Annäherung an das Motiv des "schuldlos-Schuldigen", wie es Hegel vorschwebte. Wie Jesus flieht der Meister alle Beziehungen des Lebens. Sein königlicher Bruder tat ihm mit der Verbannung den grössten Dienst.

"Ach! er weiss es nicht
Der Kluge, welchen Segen er bereitete,
Da er von Menschenbande los, da er mich frei
Erklärte, frei wie Fittige des Himmels" [205].

In dieser Verbannung "blüht" dem Meister das Leben erst auf. Er vergleicht sich der "allduldenden Natur", die wie er von den Menschen geschändet wird. Zwischen ihr und ihm wird deshalb der Lebensbund erneuert und gefestigt. Jetzt erst glaubt er die "Seele des Lebendigen" und den " gebundnen Geist" voll zu erfassen.

In raschem Bilderwechsel lässt Hölderlin dieBeziehung,die Empedokles floh, an uns vorübergleiten: Die Verzweifelten in Nacht und Sturm, die wie ein Nachtvogel "lichtscheu am Boden taumeln", "allbegehrend, allgeängstiget"[206]. Mit dieser Not und diesen Zeitumständen tritt Empedokles nicht in Kampf. Nur kurz deutet er einmal an, dass das Volk "sein war"[207], aber die sich daraus ergebende Problematik wird nicht,wie in der zweiten Fassung,berührt. Vielmehr erweckt der Held den Eindruck, als ob diese Beziehung keineswegs störend auf ihn gewirkt hätte. So verhält er sich bei dem Bruch und der Verbannung rein passiv, "weinend" geht er als "frommer Träumer" seines Weges. Er gleicht jetzt tatsächlich in seiner schuldlosen Unberührtheit dem Jesus,der sich vor jeder Berührung der unreinen Welt wie eine schamhafte Mimose zurückzieht.

In dieser letzten Beziehung ist er deutlich noch über den Empedokles der zweiten Fassung hinausgewachsen. Er hat sein Gleichgewicht nicht verloren und ist nicht verzweifelt.

Und doch ist hiermit, was den Zusammenhang der drei Szenen betrifft, ein schweres Problem gege-

ben[208]. Auch dieser erhabene Empedokles kennt nämlich noch eine Schuld, die er sich selbst vorwirft:

"Denn viel hab ich von Jugend auf gesündiget
Die Menschen menschlich nie geliebt, gedient,
Wie Wasser nur und Feuer blinder dient"[209].

Der Empedokles, der sich in überscharfer Formulierung den Elementen vergleicht, rückt überraschend nahe an die Vorstufe des gesamten Fragment - Komplexes, den Frankfurter Plan, heran. In diesem Plan[210] ist Empedokles weit über Christus hinaus ein "Todfeind aller einseitigen Existenz und deswegen auch in wirklich schönen Verhältnissen unbefriedigt". Er sucht, um es in Hegels Sprache auszudrücken, eine undialektische Einheit, die eben nach Hegel "leer" bleiben muss. Deswegen ist er von "Entrüstung gegen menschliche Dürftigkeit erfüllt", "durch freiwilligen Tod sich mit der unendlichen Natur zu vereinen", ist ihm Ziel[211]. Hegel hätte eingewendet: Die beste Art der Vereinigung ist die Liebesbeziehung, die die Teile in ihrer vollen Existenzberechtigung lässt. Eine Vernichtung des einen Partners bedeutet schlechte Einheit. Hegel hätte diesen Empedokles zu den "passiven Schwärmern" gerechnet. Weit ist dieser Mann vom Erlösertyp entfernt. Was kümmert ihn menschliche Not und Verzweiflung?

Hier erhebt sich aber die Frage: Wie dachte sich Hölderlin die Verbindung der Erlöserszene mit den zwei ersten? Offenbar besteht ein scharfer Kontrast zwischen den Gruppen. Er sei an zwei Zitaten verdeutlicht:

"Denn viel hab ich von Jugend auf gesündiget
Die Menschen menschlich nie geliebt...".

und

"...Der neue Retter fasst
Des Himmels Strahlen ruhig auf, und liebend
Nimmt er, was sterblich ist, an seinen Busen"[212].

Die Problemlage wird klar: Wieder sind es die zwei Motive, die im Haupttorso durch den Entwicklungsgedanken nur notdürftig verbunden waren, die sich hier schroff gegenüberstehen. In ihrer Struktur sind sie sich noch fremder als im Haupttorso. Dort

entfremdete sich Empedokles ursprünlichen Zusammenhängen durch die Hybris des Selbstbewusstseins, hier scheint er ihnen von vornherein fremd,wie der Empedokles des "Planes". So ist die Brücke zum Erlöser hier scheinbar völlig abgebrochen[213].

Hölderlin mochte das fühlen. Auf den letzten Seiten erfährt der Erlösergedanke eine merkwürdige Fortbildung, die es noch näher zu betrachten gilt. - Das Opfer der Individualität war gerechtfertigt durch die Gefahr der Positivität des eigenen Werkes. Das Todesproblem war eindeutig gelöst.Mit dem Glücke des Volkes war das Werk vollendet.

Jetzt setzt aber Hölderlin diese Gedankenreihe fort. Die Verjüngung des Volkes war nur eine scheinbare. In Wirklichkeit war sie das letzte Aufflakkern der Flamme vor ihrem Erlöschen.

"Denn wo ein Land ersterben soll, da wählt
Der Geist (!) noch Einen sich am End, durch den
Sein Schwanensang, das letzte Leben tönet."

So hat Empedokles in Wirklichkeit seinem Volke das Grablied gesungen. Als er erkennt, dass es rettungslos verloren ist (wie Hegel vom Verhältnis Jesu zu den Pharisäern sagt: "Er handelt gegen diesen (Geist) nicht einmal mit dem Glauben der Möglichkeit einer Aenderung"), gewinnt er die Berechtigung, sich zu isolieren:

"Den Sterblichen gehör ich
Nun nimmer an...."[214]

Offenbar hat Hölderlin durch diese Fortsetzung den Versuch gemacht, beide Motive zu verbinden. Es ist ihm nicht gelungen, und er brach das Drama ab.Denn einmal hebt sich Empedokles hier als Erlöser in vollem Sinne auf[215]. Seine Lösung ist nur eine Scheinlösung, sein Tod wird wieder Privatsache,die die "Sterblichen" nichts angeht. Das Opfer seiner Individualität fruchtet nichts mehr dem "ersterbenden Lande". In der Stimmung ist zwar der Empedokles des Endes dem des Anfangs angepasst und verwandt. Aber die Mitte ist negiert. Der Empedokles, der vor seinem Tode dem Gotte dankt, weil er "die lange Zahl der Leiden zu enden hier"gegeben hat[216]

wird nicht den Tod eines Erlösers leiden, der wie Hegels Jesus von der schmerzlichen Notwendigkeit des Unterganes seines Individuums überzeugt ist und zu überzeugen sucht[217] und der (das ist Hegels letztes Wort in dieser Sache)"nur mit Schmerz den Schauplatz verlassen" kann, " auf welchem er sich entwickeln sollte".

Die Schlussworte des Manes: "Auch der Mensch, der seines Landes Untergang so tötlich fühlte,könnte so sein neues Leben ahnen" und das andere Wort über den Meister, "der töte und belebe, in dem und durch den eine Welt sich in sich auflöse und erneue"[218], streben in ihrer Allgemeinheit aus dem Rahmen dichterischer Gestaltung hinaus und deuten entschieden auf die Lösung der philosophischen Aufsätze (insbesondere das "Werden im Vergehen" hin, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen wollen.

Wir sahen bei der Betrachtung des " Hyperion " und des "Empedokles",wie Hölderlin sich dem Freunde nicht nur in der allgemeinen Problemstellung, sondern auch immer mehr in den Einzelheiten der Lösung und Ausgestaltung nähert . Denselben Eindruck erweckt in uns der Niederschlag von des Dichters rein philosophischen Bemühungen, die noch vor dem endgültigen Abschluss des Empedokles einsetzen, und unter ihnen besonders die "über die Religion" genannten Bruckstücke[219].

Sie beginnen mit einer Antithese: Der "Mensch" und "seine Welt" können in Beziehung zueinander treten. Diese bleibt in den Grenzen physischer und moralischer "Notdurft" (vgl. Hegels Ausführungen über die Not, die immer einen Zustand der Trennung voraussetzt: "Mosaische Religion eine Religion aus Unglück fürs Unglück")[220] und schliesst dementsprechend eine niedere Art des Lebens ein.Oder die Beziehung kann mannigfaltiger und inniger sein (man beachte den Gegensatz!), und der Mensch lebt dann ein "höheres Leben". Wir haben hier also eine ähnliche Gegenüberstellung wie die Hegelsche von Leben und Tod als entgegengesetzten Beziehungsarten. Nur die Terminologie ist anders als die des Freundes. Was Hegel "Tod" nennt, heisst bei Höl-

derlin "niederes Leben". Dem Zustande des niederen Lebens mit seiner Notdurft wird der Glückszustand des höheren entgegengesetzt. Beiden entspricht eine Art der Befriedigung. Hegel gebraucht den Ausdruck Befriedigung wohl nur für den schlechten Zustand, der Trennung voraussetzt. Hölderlin dagegen setzt der Befriedigung der Notdurft eine "unendliche, durchgängige " Befriedigung " entgegen.

Von diesem Begriff der Befriedigung aus gesehen, stellt sich Hölderlin den Unterschied zwischen Tod und Leben, oder, wie er es hier nennt, niederem und höherem Leben, so dar: Wenn auf die Befriedigung ein rein negativer Zustand folgt, wie z. B. der Schlaf des gesättigten Tieres, so haben wir das niedere Leben vor uns, dessen Wirklichkeit sich nicht über den Zustand der Not erhebt. Wenn dagegen auf die Befriedigung der positive Zustand der Wiederholung im Geiste erfolgt, so stehen wir dem "höheren Leben" gegenüber, dessen Wirklichkeit die "Not" nicht kennt und deshalb erst wirklich frei ist. Dreierlei Lebensstufen scheidet Hölderlin: Das niedere Leben der Not und des physischen Zwanges, das höhere Leben der Freiheit und endlich das geistige Leben, das die Krone des höheren, wirklichen Lebens darstellt. Die letztere Antithese ist allerdings Hegel fremd. Für ihn umfasst das geistige Leben die ganze Entwicklung, er setzt ausdrücklich Leben mit Geist gleich. Das Leben des Geistes beginnt gerade in der Hauptschrift für ihn das einzig wirkliche Leben zu werden (nach Haering)[221].

Nach Hegel ist es Kennzeichen des in der Liebe dargestellten vollkommenen Lebens, "selbst das Sterbliche zu vereinigen , es unsterblich zu machen "[222], während das niedere Leben Geist und Materie unvereint lässt. Auch bei Hölderlin findet ein lebensvolles Wechselverhältnis statt. In der höheren Beziehungseinheit wird das wirkliche Leben solange im Geist wiederholt , " bis ihn die dieser geistigen Wiederholung eigentümliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit wieder ins wirkliche Leben treibt". Wenn Hölderlin hier sogar von einer dieser geistigen Wiederholung eigentümlichen Un - vollkommenheit spricht, so weicht diese Formulie-

rung deutlich von der gleichzeitigen Auffassung Hegels ab, nach der es den Beziehungsgliedern der wahren Lebenseinheit ja gerade eigentümlich ist, dass sie die Wurzel ihres Wesens in sich haben, denkbar vollkommen sind. Hölderlin geht an dieser Stelle teils über Hegels jetzige Auffassung hinaus, teils bleibt er dahinter zurück. Einerseits verwandelt sich bei ihm die statische Kennzeichnung der niederen und höheren Lebensweise in eine Unterscheidung nach Entwicklungsfolgen: Im höheren Leben folgt auf das wirkliche das geistige Leben, das aber infolge seiner Struktur wieder in das wirkliche Leben umschlagen muss. Hier zeigt sich bei Hölderlin schon das spätere Hegelsche Entwicklungsschema, das in jeder Stufe die Notwendigkeit des Umschlagens in die nächste findet. Andererseits wird bei Hölderlin das wirkliche Leben dem Geiste etwas schroff gegenübergestellt und es fehlt die befriedigende Synthese im Sinne Hegels, der auch das rein Materielle in die geistige Lebenseinheit aufgenommen wissen will.

Aber auch Hegel kommt im Fragment über "die Liebe" bei der Klärung des Verhältnisses von Geist und Materie noch nicht zur letzten Deutlichkeit und zu einer befriedigenden "Synthese". Seine Gedangengänge zeigen in ihrer nicht ganz gleichen Bewertung der Körperlichkeit der Liebenden und ihres Eigentums eine Unausgeglichenheit.

Zunächst legte er das Hauptgewicht auf die geistige Seite: "An Liebenden ist keine Materie, sie sind ein lebendiges Ganze"[223]. So wird die Notwendigkeit die tote Materie ganz in die Lebenseinheit aufzunehmen, betont, und die Scham der Liebenden wurde als Ausdruck dafür gewertet, dass dieses Aufnehmen noch nicht ganz gelungen sei. Dann aber erhielt der "Stoff" in den Ausführungen über das Eigentum doch sein volles Eigenrecht, ohne dass doch ganz verständlich gemacht wurde, wie er dann in die lebendige Liebeseinheit restlos eingehen könne. Anders Hölderlin: Für ihn besteht, wie gesagt, das Wesen der höheren Lebenseinheit gerade im Wechsel zwischen wirklichem und geistigem Leben, und er unterscheidet sie dadurch von der nie-

deren Lebenseinheit, die im Wechsel vom wirklichem Leben und Schlaf, dem "Bruder des Todes", bewangen bleibt.

Wie Hegel bringt nun Hölderlin in unmittelbarem Zusammenhang mit solchen phänomenologischen Analysen erkenntnistheoretische Ausführungen, und diese machen uns noch mehr den engen Zusammenhang zwischen den beiden Freunden deutlich.

"Insofern (aber) ein höherer, unendlicher Zusammenhang zwischen ihm (dem Menschen) und seinem Elemente ist, in seinem wirklichen Leben, kann dieser weder bloss in Gedanken noch bloss im Gedachtnis wiederholt werden". Denn das Kennzeichen dieses Zusammenhanges war es gerade, sich über Not, Notdurft und Notwendigkeit zu erheben. Der "blosse Gedanke" kann aber "nur den notwendigen Zusammenhang , nur die unverbrüchlichen, allgütigen, unentbehrlichen Gesetze des Lebens wiederholen". Wenn diese Grenzen überschritten werden, ergeben sich zwei Folgen: Einmal überschreitet das begriffliche Denken (im gewöhnlichen Sinne) seine Grenzen , es "verleugnet seinen eigentümlichen Charakter", es verliert seine Unbedingtheit an ein ratloses Tasten in ihm fremden Gebieten. Diese Seite und Folge betont Hölderlin. Die andere Folge ergibt sich ebenso zwingend. Indem das begriffliche Denken an einen solchen höheren Zusammenhang sich wagt, tastet es diesen an, erkennt nicht sein ihm eigenes Wesen und verabsolutiert ungebührlich die Seiten , die wohl im ganzen Zusammenhang ihren Sinn haben , isoliert betrachtet aber logisch widerspruchsvoll werden. Diese Seite betont besonders Hegel. Aber auch Hölderlin liegt sie am Herzen. Er eifert gegen seine Zeit, die "wirklich aus den freiern unendlichen Beziehungen des Lebens zum Teil eine arrogante Moral, zum Teil eine eitle Etiquette oder auch eine schale Bestimmungsmassregel gemacht" habe. Es scheint ihm eben falsch, mit "eisernen Begriffen" an solche Beziehungen heranzugehen. " Jene unendlicheren mehr als notwendigen Beziehungen des Lebens können zwar auch gedacht, aber nur nicht bloss gedacht werden; der Gedanke erschöpft sie nicht".

Ueberraschend nahe kommen sich beide Denker in

den Einzelheiten der Begriffsbildung (1) und in den konkreten Beispielen (2), die sie zur Veranschaulichung verwenden.

(1) Am Anfang des Aufsatzes stellt Hölderlin die Frage, warum der Mensch den höhern sich über die Not erhebenden Lebenszusammenhang, in dem er sich befindet und in dem er wirkt, sich vorstellen,eine Idee oder ein Bild sich von ihm machen müsse und nicht bei dem einfachen Gefühle dieses Zusammenhanges stehen bleibe. Und er beantwortet diese Frage mit dem Hinweis darauf, dass die Erinnerung, Dankbarkeit und Empfindung zum Wesen eines solchen Lebenszusammenhanges gehöre, " dass der Mensch auch insofern über die Not sich erhebt". Es gehört eben dazu, dass ein solches Bild, an das die Empfindungen der Erinnerung und Dankbarkeit sich knüpfen sollen und das so zur Verstärkung und Intensivierung des Lebensgefühls beitragen soll, dem betreffenden Lebenszusammenhange auch vollkommen angehört, ihm, wie der Partner des Liebesverhältnisses, bei voller Selbständigkeit doch denkbar innig einverleibt sei.

Auch für Hegel besteht der einer solchen Lebensbeziehung immanente Idealzustand, zu dem sie sich hin entwickeln wird, in dem Bewusstwerden , der Selbstverdoppelung im Bilde. Seit dem Grundkonzept zum Geist des Christentums ist diese Einsicht klar vorhanden. So beginnt etwa eine Aufreihung von Geisteszuständen mit Moral und gipfelt nach der Uebergangsstufe der Liebe in der Religion[224]. Das Symbol der in der Liebesgemeinschaft erreichten Einheit, das Kind, ist selber ein sich entwickelndes und kann in seinem durch den Dreitakt geregelten Entwicklungsgang **nicht** zum vollkommenen (d. h. in seiner Selbständigkeit doch verbundensten) Bilde werden. Erst die Gottesvorstellung bewirkt diese "Selbstvollendung". Deshalb sagt Hegel: "Aber ihre Liebe ist nicht Religion, denn die Einigkeit , die Liebe der Menschen, enthält nicht zugleich die Darstellung dieser Einigkeit." "Daß das Göttliche erscheine, muss der unsichtbare Geist mit Sichtbarem vereinigt sein, dass alles in einem, Erkenntnis und Empfinden, dass eine vollständige Synthe-

se (!) , eine vollendete Harmonie , dass Harmonie und das Harmonische eins sei"[225]. Und das Ideal dieser Selbstvollendung beschreibt er so, dass das "Bild zugleich im Herzen, zugleich die Empfindung und Gegenstand ist". Die Liebe als blosse Empfindung wird mit dem Subjektiven auf eine Seite gerückt und steht so "dem Vorgestellten, dem Allgemeinen" als Objektivem gegenüber.

Haering macht auf die bedeutsame Abweichung von den sonstähnlichen Berner Gedankengängen Hegels aufmerksam[226]. In Bern verstand Hegel unter Subjektivem gerade " das vorstellungsmässige Element der Religion", dem als Objektives der Reflexionsbegriff gegenüberstand. Vorstellung und Reflexion sind jetzt auf eine Seite gerückt und haben Gefühl und Empfindung sich gegenüber. Bedeutsam wird diese Abweichung dadurch, dass wir dieselbe Eintei - lung auch in Hölderlins Religionsaufsatz wiederfinden. Vorstellung und Gefühl stehen sich ebenso entgegen. Das weiter auftretende Gegensatzpaar: Denken - Sinne ("warum sie sich eine Idee oder ein Bild machen müssen von ihrem Geschick,das sich genauer betrachtet weder recht denken liesse , noch auch vor den Sinnen liege?") läuft nach Hölderlins Absicht damit offenbar parallel und ordnet also auch der Vorstellung das Reflexionselement und dem Gefühle die Sinne zu. Und auch Hölderlins Absicht ist in diesem Aufsatze ja keine andere , als die wahre "Synthese" dieser Elemente zu fordern und zu analysieren.

(2) Hölderlin nennt die Blutsverwandtschaft der Antigone und ihres Bruders, die den Konflikt der höheren göttlichen Gesetze gegen die gewöhnliche Moral herbeiführt. Hegel die Blutsgemeinschaft des Abraham und seines Sohnes, um zu zeigen, dass die in dieser Gemeinschaft verwirklichten höheren Lebenszusammenhänge in Gefahr sind, vom "Toten",hier dem Knechtverhältnis zu Gott, vernichtet zu werden.

Zugleich erwächst uns aber aus diesen Beispielen eine neue Frage: Ordnet Hölderlin auch dem "niederen Leben" einen Gott (als Spiegel) zu, wie Hegel ? Oder findet Religion nur in dem für

ihn statt, was er "höheres Geschick" nennt,wie der oben zitierte Satz annehmen lässt, der vom Geist, vom Gott in der Welt spricht. Auch hier werden wir die engen Beziehungen zu Hegel sehen.

So stellt Hölderlin die Forderung auf : "Jene zarteren und unendlichern Verhältnisse müssen also aus dem Geiste betrachtet werden , der in der Sphäre herrscht, in dem sie stattfinden".Das heißt aber zweierlei: Einmal muss man von der Gottheit "von Herzen und nicht aus einem dienstbaren Gedächtnis oder aus Profession sprechen" (vgl. auch Empedokles). Das Hegelsche Liebesverhältnis klingt hier an. Dann aber muss mein erkennendes Verhalten, wenn in ihm der Geist der erkannten Sphäre herrschen soll, auch Polarität in sich enthalten , die Hölderlin gegenüber Hegel allerdings sehr unvollkommen und primitiv formuliert : " Das Gesetz und die besondere Welt, in der es ausgeübt wird", müssen unendlicher verbunden sein (für den Begriff)[227].

In diesem Zusammenhange erhalten wir zugleich Antwort auf unsere Frage: Von der Gottheit aus Profession sprechen kann ich nur , wo die Gottesvorstellung aus "einem leidenschaftlichen,übermütigen oder knechtischen Leben hervorgegangen ist".Da sie nichts anderes spiegelt als eben diesen Lebenszustand, ist es natürlich, "dass dieser Geist immer die Gestalt des Tyrannen oder Knechts trägt". Dieser Gott bleibt seinem Wesen nach ein solcher,der nicht in lebensvolle Beziehungen zu anderen Gottheiten treten kann, nicht mit ihnen ein "Pantheon" bilden kann, der stets tyrannisch andere Gottesvorstellungen unterjochen wird, während es das Wesen einer aus "reiner Lebensweise" entsprungenen Gottheit ist, sich anderen Gottheiten "zuzugesellen". Hier deutet Hölderlin offenbar in das Gebiet der Volksreligion herüber; möglich ist sie ihm nur, "insofern mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d.h. über die Notdurft erhaben wirken und leiden". Hölderlin befindet sich damit auf Hegels eigenstem Gebiete,das einen grossen Teil der Berner Reflexionen in Anspruch nimmt. Zwar trat es bei ihm in der Zeit sei-

nes unmittelbaren Zusammenseins mit Hölderlin etwas zurück. Man vergleiche aber folgende Äußerungen Hegels auch in dieser Zeit: " So wie sie mehrere Gattungen kennen lernen, die ihnen nicht feindlich sind, nehmen sie mehrere Götter in ihr Pantheon auf - Euer Gott sei auch unser Gott, d.h.lasst uns nicht mehr als Besondere , sondern als Vereinigte betrachten - Ein Volk, das alle fremden Götter verschmäht, muss den Hass des ganzen menschlichen Geschlechts im Busen tragen"[228]

Hegels Forderung an das Rechtsverhältnis des Eigentums, es solle in die lebendige Liebeseinheit mit aufgenommen werden, wobei er jedoch der Schwierigkeit nicht ganz Herr wurde, diese Forderung nun wirklich zu realisieren (s.o.), scheint über Hölderlin dialektisch hinauszugehen,derdas Rechtsverhältnis nur zur Charakteristik der gegensätzlichen Einstellung verwendet, aber keine höhere Synthese kennt (s.o.).

Andererseits ist gegen Haerings zu primitive Auffassung Hölderlins zu betonen, dass sich beide Denker gerade hier (in der Auffassung der dialektischen Einheit) ausserordentlich nahe stehen. In den "Winken zur Fortsetzung" findet Hölderlin schon einen Ansatz zur Synthese. Wenn er nämlich sagt, dass "alle Religion ihrem Wesen nach poetisch"sei, so will er nicht einseitig die Gefühlskomponente hervorheben. Vielmehr ist ihm poetisch auf dem Gebiete der Religion gleich mythisch, und der Mythus überwindet zwei Gegensätze in seiner Einheit. Die "religiösen Verhältnisse" sind "mythisch"[229], das bedeutet, dass die "in ihrer Vorstellung"aus einer Synthese von moralischen und rechtlichen Teilen auf der einen Seite, physischen, mechanischen und historischen auf der anderen Seite, entstehen. Mit dieser, uns wunderlich berührenden Gegenüberstellung, will Hölderlin gerade den dialektischen Charakter einer solchen Lebenseinheit kennzeichnen, die in sich enthält, "einen gewissen Grad von Selbständigkeit" der Teile, dann aber doch wieder jene "Unzertrennlichkeit", " die sonst nur den Teilen eines physischen, mechanischen Verhältnissen eignet". Allerdings hat auch hier Hölderlin im Gegen-

satz zu Hegel die treffende Formulierung noch nicht gefunden, wenn er zur Erreichung jener höheren Unzertrennlichkeit fordert, dass "jeder Teil etwas weiter geht als nötig ist". Wenn hier über die Notwendigkeit hinausgegangen werden soll , im Sinne ihrer teilweisen Aufhebung , so würde Hegel fordern, dass die Notwendigkeit (von ihm auch "Natur" im Kantischen Sinne genannt) vollständig und selbständig erhalten bleibe und dennoch in innigster Beziehung zur Freiheit stehe. Bei Hölderlin finden sich nur viel ungenügendere Formulierungen (auch Hegel gelingen sie ja nicht immer,und gerade vor Hölderlins Abgang ringt er mit dem Ausdruck), aber in der Grundposition stehen die Freunde sich schliesslich doch auffallend nahe.

Hölderlin mochte selbst fühlen, dass im Religionsaufsatze das, was er sagen wollte, noch nicht klar zum Ausdruck gekommen und die Formulierung zum Teil missverständlich und primitiv war. So überschüttet er uns jetzt im Aufsatze "Grund zum Empedokles" mit einer Fülle neuer Ausdrücke für eine alte Sache. Die Fülle ist zunächst so verwirrend, dass es umsomehr auf die einfachen Linien, die sie umhüllt und die sich hinter ihr verbergen, achten heisst. Beherrscht wird auch diese Arbeit von der alten Antithese: Tod und Leben werden als Beziehungseinheiten von verschiedener Art und Spannung aufgefasst. Die Teile haben hier die Namen "Natur" und "Kunst", und zwar ist unter Kunst der "organischere, künstlichere Mensch" gemeint [230]. Problem ist auch hier das vollkommene Verhältnis der Beiden. Neu in unseren Zusammenhängen sind zunächst die Antithesen : Subjektiv-objektiv, besonders-allgemein, endlich-unendlich, organisch -aorgisch, bewusst und unbewusst (die letzteren weisen auf Schelling hin, in dessen naturphilosophischen Schriften die Antithese organisch-anorgisch gerade 1799 die entscheidende Rolle spielt, während die andere nur einmal, am Anfang der"Einleitung zum Entwurf" auftaucht, Gedankengänge des "Systems"von 1800 vorwegnehmend[231]. Hegel redet in der von uns betrachteten Zeitspanne nur gelegentlich und ganz nebenbei von Bewusstsein, so etwa vom Bewusstsein

des Menschen als von einer "Sammlung von Beschränktheiten", ausserhalb derer nur das "dürre Nichts" läge[232]. Ganz sporadisch taucht das Pflanzenbeispiel auf.

Aber es ist wohl zu merken, dass diese neuen Ausdrücke, die unter einer Fülle anderer, zum Teil impressionistischer, auftreten, nur eine alte Sache bezeichnen sollen.

So kennzeichnet Hölderlin den Zustand des Todes und der Zerrissenheit. In ihm befindet sich die Natur auf dem "Extrem des Aorgischen, Unbegreiflichen, Unfühlbaren, die Kunst auf dem der Selbsttätigkeit und Reflexion". Der Mensch reflektiert und geht dann, wie Abraham, ein Herren- und Knechtverhältnis mit der Natur ein. Und zwar hebt Hölderlin das Knechtverhältnis besonders heraus, wenn er von der (für den Menschen bestehenden) Unbegreiflichkeit der Natur redet. Der Organismus hat sich gegen die Aussenwelt abgeschlossen, aber eben dadurch geschwächt, indem er sich von einem Wesen isoliert hat, das er doch nicht entbehren kann, wie Abraham durch seinen Sohn doch noch mit der Natur schmerzhaft zusammenhängt[233].

Diesem Zustand wird der ideale antithetisch gegenübergestellt als einer, wo die "ursprünglich-einigen sich wie anfangs begegnen" und wo jeder Teil trotz der Wahrung seines Wesenskernes doch zugleich viel vom Anderem enthält (wo, wie der Religionsaufsatz sagt, jeder Teil etwas weiter gegangen ist, als nötig).

Und auch hier entsprechen den Zuständen verschiedene Erkenntnisarten: Der ideale Zustand wird "gefühlt". "Dies Gefühl gehört vielleicht zum Höchsten, was gefühlt werden kann, wenn beide entgegengesetzte, der verallgemeinerte und geistig-lebendige, künstlich rein aorgische Mensch und die Wohlgestalt der Natur sich begegnen." Dieses Gefühl ist von dem, der ursprünglichen "naiven" Einheit zukommenden, allerdings dadurch getrennt, dass es durch die "Erkenntnis" hindurchgegangen ist. Wir dürfen zur Erläuterung dieses Begriffes Hegelsche Worte anführen: "... Aber nicht ein einzelnes Gefühl; aus dem einzelnen Gefühl, weil es

nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist, drängt sich das Leben durch Auflösung zur Zerstreuung in der Mannigfaltigkeit der Gefühle und um sich in diesem Ganzen der Mannigfaltigkeit zu finden"[234]. Es ist ein Gefühl gemeint, das untrennbar die Reflexion in sich enthält (gegen Haerings Hölderlin-Auffassung)[235]. Deutlich wird es von dem "blossen " Gefühl unterschieden, das der Reflexion gegenüber ohnmächtig ist und nur eine (wenn auch bedingt) reflexionslose Einheit, d.h.eine solche,die noch nicht durch Trennung gegangen ist, fassen kann[236]. Wir sehen: Der so oft als blosser Sehnsuchts- und Gefühlsmensch gekennzeichnete Hölderlin verwahrt sich hier ebenso gegen das "blos - se Gefühl" wiesein Stiftsgenosse, ja Hegels Kampf gilt vorwiegend dem blossen Begriffe.

Gehen diese Gedanken des Aufsatzes in altgewohnten Bahnen, so übertrifft er die gleichzeitigen Ueberlegungen Hegels in der überaus konsequenten Anwendung des Entwicklungsgedankens . Das altbekannte Schema von unentwickelter Einigkeit zu Trennung und höherer Mannigfaltigkeit taucht auf (vgl. Hegel im Fragment über die Liebe),allerdings sehr differenziert und mit einer Fülle von Ausdrücken umschrieben. Konsequenter als Hegel denkt hier Hölderlin den Dreitakt durch.Die unentwickelte Einheit ist ihm keineswegs eine solche, in der sämtliche Unterschiede verschwunden, besser: noch gar nicht vorhanden sind, in der alle Katzen grau sind, sondern auch sie ist schon Mannigfaltigkeit. Wie sollte es auch sonst erklärbar sein, dass aus ihr Trennung erwüchse und die sich entwickelte?Gekennzeichnet wird diese"primitive" Einheit dadurch, dass die Teile in ihr " im Uebermasse der Innigkeit" vorhanden sind, so dass sich die Entgegengesetzten verwechseln[237]. Die Teile haben ihr Wesen "vergessen", sie haben, nach Hegel, die Wurzel ihres Wesens nicht in sich und deshalb kann die von ihnen gebildete Einheit keine vollkommene sein. Indem Hölderlin den alten Gegensatz von Leben und Tod hier anfügt, gewinnt er den Dreitakt, dessen einzelnen Stufen, wie wir sahen , die entsprechenden Erkenntnisarten zugeordnet sind.

Hat in diesem Gefüge der "Tod", die Erstarrung und Gegensätzlichkeit, ihren Sinn, so musste sich sofort ein neues Problem ergeben, wenn es galt, den körperlichen Tod eines **Einzelmenschen sinnvoll** einzugliedern. Und hier setzt Hölderlins eigentliche Arbeit ein, die der Stoff, der ihn "begeisterte" (so heisst es in einem seiner Frankfurter Briefe), forderte. Das bedeutet aber, um die sowohl Hölderlin als Hegel wohlbekannte Unterscheidung zu benutzen: Es galt, den körperlichen Tod eines Einzelmenschen in einem Systeme zu erklären, das für den geistigen Tod seine Stelle hatte. Dass dies in einem Gedankengefüge, dem die körperliche Vergänglichkeit kein zentrales Problem war, nicht ohne Schwierigkeiten geschehen konnte, ist deutlich.

Hölderlin geht nun auch merkwürdig genug vor. Nach ihm entspringt aus dem höchsten Kampf und Streit und der schärfsten Entgegensetzung eine Einheit, die noch nicht die vollkommene erreicht. Diese Einheit ist Scheineinheit, sie ist "ein Erzeugnis des Streits", d.h. sie führt noch nicht über die Stufe der Trennung und des Todes hinaus, sondern bedeutet im Gegenteil deren Gipfel. Wir sehen: Hölderlin nimmt hier noch eine Differenzierung des Dreitaktes, oder vielmehr der Stufen des Todes vor. Hegel ist sie nicht fremd. Wir wissen, dass es über die absolute Trennung hinaus schon (vorläufige) schlechte Vereinigungen kennt, die die Paradoxie deutlich machen, dass Teile, die sich totfeindlich sind, doch bis zur Unkenntbarkeit vermischen, indem sie, logisch widersinnig und widerspruchsvoll, in einer und derselben Rücksicht ein verschiedenes Sein(=Vereinigung, s.o.) darstellen[238], z.B. indem der eine Teil in derselben Rücksicht, in der er Bestimmendes sein soll, auch Bestimmtes ist. Hölderlin meint mit seinen anderen Worten doch dasselbe: Er schildert diesen Zustand als einen, "wo dann das aorgisch gewordene Organische sich selber wiederzufinden und zu sich selbst zurückzukehren scheint (d.h. es scheint auf dem Wege zur Wurzel seines Wesens zu sein) indem es an die Individualität des Aorgischen sich hält, und das Objekt, das Aorgische sich selbst zu fin-

den scheint, indem es in demselben Moment , wo es die Individualität annimmt, auch zugleich das Organische auf dem höchsten Extreme des Aorgischen findet, sodass in diesem Moment , in dieser Geburt der höchsten Feindseligkeit die höchste Versöhnung wirklich zu sein scheint."

Können wir soweit Hölderlin folgen, so macht er jetzt einen merkwürdigen Gedankensprung, indem er diese (schlechte) Einheit, diesen "Moment"des Entwicklungsprozesses, wie er sagt, in der Person des Empedokles repräsentiert sieht.Durch diese Gleichsetzung ist es ihm nun möglich, den Untergang dieser Persönlichkeit und auch jedes gleichartigen "Einzelnen" verständlich zu machen. Da der Gang des Dreitaktes notwendig zum Gipfel und zum Wesen des Lebens fortschreitet, muss auch die schlechte Vereinigung, d.h. aber die Person des Empedokles, überwunden, nach Hölderlin in ihrer Leiblichkeit zerstört werden. Der leibliche Tod ist die Vollendung und Ueberwindung dieses Moments der "schlechten Einheit". "Durch den Tod werden die kämpfenden Extreme schöner versöhnt und vereinigt als im Leben...., indem der glückliche Betrug der Vereinigung in eben dem Masse aufhört , als er zu innig und einzig war."

Das Schicksal, das ja in der absoluten Gegensätzlichkeit der Teile bestand , ist durch die Scheinlösung noch nicht wirklich "versöhnt" (s.o. Hegel), sondern erst durch die wirkliche.

Diese Struktur der unvollkommenen Vereinigung, die in Empedokles' geist-leiblicher Persönlichkeit repräsentiert war, wird nun durch die verschiedenen Wirklichkeitsgebiete hindurch verfolgt. Einmal findet sie sich natürlich wieder in Empedokles'Verhalten zur Natur. Während seine Zeitgenossen noch in absoluter Gegensätzlichkeit gegen sie verharren, strebt Empedokles' Geist der "Dienstbarkeit", die aus einem solchen Verhältnis folgt, entgegen[239] . Er erhebt sich über den Zustand der "Abstraktion", "er musste nach Identität mit ihr (der Natur) ringen". Und er vollzieht eben jene zu innige Vereinigung"bis zum Tauschen der gegenseitigen Unterscheidenden Formen".Hölderlin wird nicht müde, mit

immer neuen Ausdrücken dieses Verhältnis zu schildern. Besonders interessant und aufschlussreich sind hier die erkenntnistheoretischen Erörterungen. So ist Empedokles "unterscheidender, denkender, vergleichender, bildender, organisierender und organisierter", "wenn er weniger bei sich selber ist und in so fern er sich weniger bewusst ist" 240). Und umgekehrt. Das heisst aber: Empedokles hat den einseitigen Reflexionsstandpunkt, aber auch den einseitigen Gefühlsstandpunkt, überwunden. Aber er hat doch noch nicht die Wurzel seines Wesens in sich, wie Hegel sagen würde. das drückt sich hier in merkwürdiger Vertauschung der Kräfte aus. Wenn Hegel die Forderung erhebt, den blossen Reflexionsstandpunkt zu überwinden, so will er doch in dem höheren, mag er ihn mit "Gefühl" oder sonst wie bezeichnen, die 'Reflexion "aufgehoben" wissen, das begriffliche Denken, z.B. der Naturwissenschaft, soll seinen Teil zur neuen Erkenntnisart beitragen. Bei Empedokles wird die Reflexion aber entwurzelt, indem sie ihr eigentliches Gebiet verlässt, es nicht mehr erfasst. Dieser Empedokles ist in sich merkwürdig gespalten, Bewusstsein und Unterbewusstsein, Passivität und Aktivität usw. sind noch nicht ideal vereinigt.

Hiermit sind wir zu einem anderen Gebiete der Anwendung des allgemeinen Schemas gekommen. Wie Empedokles der Natur gegenübersteht, so verhalten sich auch seine Einzelkräfte zueinander. Sie werden von Hölderlin als "Gefühl" und "Kunstsinn" bezeichnet. Auch ihre Vereinigung erweist sich als "Erzeugnis des höchsten Kampfes". Das natürliche Gleichgewicht der Kräfte wird durch seine Zeit, die er als Individuum nicht verleugnen kann, gestört. Wie Hölderlin es ausdrückt: "Sein Gemüth ... wurde früh aus seiner Unbefangenheit ... in Einsamkeit getrieben". Und andererseits "... Sein Kunstsinn .... zum Reformatorgeiste verallgemeinert". "Aber diese Anlage sollte nicht in ihrer eigentümlichen Sphäre (für diesen Ausdruck vgl. man den Religionsaufsatz) wirken und bleiben."

Er wird seiner ursprünglichen Bestimmung als Dichter entzogen und in den Strudel der Zeit hin-

eingerissen. Es wiederholt sich also hier an der Person des Empedokles der Dreitakt , der ihn von seiner ursprünglichen Anlage durch die bildende Trennung zu jener voreiligen Vereinigung führt,die in einer höheren aufgehen muss - aber auch hier wird nicht deutlich, warum der Uebergang zur höheren Stufe gerade mit dem Opfer der Leiblichkeit bezahlt werden muss[241].

Und ebenso im dritten Wirklichkeitsgebiete. Wie sich Empedokles zur Natur verhält, wie sein Kunstsinn zu seinem Gemüte, so er als angebetetes Vorbild zum Volke. Wieder sehen wir das merkwürdige "Gleiten" der Begriffe, von dem Böhm spricht, wenn jetzt das Volk auf die Seite des Aorgischen und des Unterbewusstseins rückt. In Wirklichkeit ist die Gesamtlage durch die bisherige Gedankenentwicklung ja viel komplizierter geworden.Aeusserlich betrachtet ist dieses Volk eine Summe vieler Individuen, in denen sich dieselbe Struktur wiederholt: Zerrissenheit der Kräfte (z.B. Kunstsinn und Gemüt) und Isolierung von der Natur, der es als Volk in seiner Gesamtheit im Herren- und Knechtverhältnis gegenübersteht. Und indem dieses Volk in allen seinen Gliedern leidet, indem "alle Herzen,die der Sturm des Schicksals bewegte, und Geister , die in der rätselhaften Nacht der Zeit unstät und ohne Leiter hin und wieder irrten"[242], Empedokles zufliegen, weist zugleich diese Seite dialektisch über sich hinaus.

Auch hier muss Empedokles untergehen, denn die zu innige Vereinigung mit seinem Volke zeigt sich darin, dass dieses in seiner Person "alles vollendet" glaubt. Es verhält sich lediglich passiv, als es gilt, den Schritt ins dritte Reich zu tun, wie die Juden in Hegels Fragmenten[243]. Es hat eben in dem Verhältnisse, das es mit Empedokles einging, nicht seine Selbständigkeit. Indem es die Herzen dem Abgotte zufliegen lässt, verliert es sie tatsächlich. Aber nicht wie zu erwarten ist, wird den Partnern die volle Selbständigkeit zurückgegeben, sondern der Eine schwindet dahin, damit der Andere wächst[244].

Die vollendetste und konzentrierteste Darstel-

lung des uns beschäftigenden Problemes gelang nun Hölderlin in einer seiner letzten philosophischen Ausarbeitungen vom Frühjahr 1800, dem Aufsatze, der "das W e r d e n i m V e r g e h e n" über - schrieben ist. Er zeichnet sich durch konsequente Durchführung des Dreitaktes und des Entwicklungsgedankens aus. Ueber Hegels bisher betrachtete Ansätze in dieser Richtung, in denen der erst auftauchende Entwicklungsgedanke die etwas starren Gegenüberstellungen und insbesondere die affektive Entwertung des "Todes" philosophisch noch nicht überwand, geht er hinaus. Hölderlins Aufsatz räumt dem "Tode" nun seinen endgültigen Platz im geschichtlichen Lebensprozesse der Menschheit ein. Der grosse Fortschritt wird mit einem Schlage klar, wenn wir sehen, dass Hölderlin nicht mehr einen guten, lebendigen Geisteszustand einem schlechten, toten gegenüberstellt, sondern einer guten Entwicklung eine schlechte. Auch hier sucht er den Unterschied mit einer impressionistischen Fülle von Begriffen zu kennzeichnen. Gegensatzpaare wie real und ideal, wirklich und möglich, Sein und Nichtsein, endlich und unendlich usw. werden oft synonym gebraucht. Trotzdem gelingt ihm der Ausdruck dessen, was er sagen will, oft besser, als in den vorhergehenden Aufsätzen.

"Natur und Menschen" (letztere entsprechen der "Kunst" im "Grund zum Empedokles") heissen hier die Teile, die eine Vereinigung eingehen; sie stehen "in einer besonderen Wechselwirkung" (s. Grund zum Empedokles!) und machen eine Beziehungseinheit aus, die "Vaterland" genannt wird. Wohlgemerkt muss nach Hölderlin diese Beziehungseinheit eine besondere sein, um ein "lebendiges Ganze" darzustellen[245]. Gewinnt hier Hölderlin einen wesentlichen neuen Begriff zur Kennzeichnung des historisch Einmaligen, so bedeutet diese Festlegung der Beziehungseinheit als einer besonderen darüber hinaus noch eine wesentliche Verfeinerung und Verbesserung des Dreitaktes. Denn wenn die "besondere Beziehungseinheit" als notwendig zur Konstituierung eines lebendigen Ganzen ("Vaterland") gefordert wird, so wird von ihr doch nur soviel gesagt, daß sie

"vorherrscht"[246]) und andere, oder sogar alle übrigen Beziehungsarten nicht radikal ausschließt, sondern "enthält". Dieses "aufgehoben enthalten" ist hier allerdings nicht im Sinne des Hegelschen "Momentes" an der lebendigen Einheit zu verstehen, sondern im Sinne einer blossen "Möglichkeit" (Anlage) gegenüber der Wirklichkeit der besonderen Beziehung. Wir sehen aber zugleich, wie kompliziert und differenziert Hölderlin bei immer neuem Durchdenken der Probleme jene ursprüngliche "primitive" Einheit geworden ist, die Hegel in seinem Liebesfragment noch dem Pflanzenstadium zurechnen zu müssen glaubte. Es birgt sich darin das Bestreben, die "Notwendigkeit" der Entwicklung auch philosophisch-begrifflich zum Ausdruck zu bringen.

Indem nämlich die Möglichkeiten zu Wirklichkeiten zu werden streben, löst sich die "besondere Beziehung" auf, mit ihr zugleich aber auch das "lebendige Ganze", das so in das Stadium des Todes, hier als "Auflösung", "Untergang" oder "Uebergang" bezeichnet, tritt. Hölderlin kennzeichnet ihn so (unter Verwendung des Gegensatzes: Bestehendes - Uebergehendes): "Im Uebergehenden ist die Möglichkeit aller Beziehungen vorherrschend, doch die besondere ist daraus abzunehmen, zu schöpfen, sodass durch die Unendlichkeit die endliche Wirkung hervorgeht." Immer mehr hat so die Stufe der Entgegensetzungen die Starre verloren, die sie meist noch bei Hegel hatte, zu Gunsten einer dramatischen Spannung, mit der wir den Kampf der vielen Möglichkeiten und ihrer endlichen Ueberwindung durch eine sich entreissende Wirklichkeit betrachten. Zugleich wird aber klar, dass Hölderlin durch sein in Antithesen sich bewegendes Denken in Gefahr gerät, seinen Dreitakt an einen Zweitakt zu verlieren. Nur mit Schwierigkeit überwindet er diese Gefahr folgendermassen: Es steht zunächst für ihn fest, die dritte Stufe sich aus den beiden vorhergehenden Gegensätzen zusammensetzen muss, besser: sie in sich enthalten muss. Unter Beiseiteschieben des schwierigen Gegensatzpaares Möglichkeit und Wirklichkeit kennzeichnet er die dritte Stufe als ein aus dem Entwicklungsgang vom Endlichen zum Unend-

lichen (Im Text umgekehrt) entstandenes "Endlich-unendliches" oder"Individuelleswiges". Wenn er dann aber sagt: "Das neue Leben ist jetzt wirklich"[247], so spürt man das Ungenügende seiner Methode. Auch die erste Stufe besass das Kennzeichen der Wirklichkeit und des Lebens, und man weiss zunächst noch nicht, worin das Neue bestehen soll. Insbesondere muss so Hölderlin der Fortschritt zur erneuerten ersten Stufe Schwierigkeiten machen, und Begriffe wie: "wirklich" und "besonders" reichen hier nicht mehr aus. Er verschleiert sich diese Schwierigkeit, indem er neue Begriffe einführt. "Das Neuindividuelle strebt nun in eben dem Grade sich zu isolieren,und aus der Unendlichkeit loszuwinden...."[248]. Die Unendlichkeit, scheinbar Charakteristikum der zweiten Stufe im Gegensatz zur endlichen ersten, reicht so noch in die dritte Stufe hinein, ohne dass klar wird, ob diese sozusagen von ihr ganz ausgefüllt werden soll oder nicht. Hieraus wird aber doch auch wieder die Macht des Entwicklungsgedankens sichtbar, der alle Schranken und scharfen Gegensätze hinwegspült.

So ist jetzt auch die affektive Entwertung geschwunden. Der Tod ist das absolut Notwendige und Verständliche. Das wird soweit gesteigert, dass es heisst: "Denn wie könnte Auflösung empfunden worden ohne Vereinigung...". Zur Erläuterung können hier wieder Hegelsche Gedanken dienen. " Wenn nun gezeigt wird, dass die entgegengesetzten Beschränkten (in unserem Falle die möglichen Beziehungsarten) als solche nicht bestehen könnten , dass sie sich aufheben müssten, dass sie also,um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen (schon um zeigen zu können, dass sie Entgegengesetzte seien, wird die Vereinigung vorausgesetzt), so wird damit bewiesen, dass sie vereinigt werden müssen , dass die Vereinigung sein soll"[249]. - Es ist dasselbe, was Hölderlins ganze Auffassung des Dreitaktes jetzt beherrscht. So differenzierte er die ursprüngliche Einheit, um die aus ihr entspringende Trennung zu erklären und so lässt er Einheit als "Anlage" auch in der Trennung vorhanden sein, um das Entstehen der (idealen) Einheit begreiflich zu machen.

Dieser ganze Entwicklungsgang verursacht dann auch keine Furcht und keinen Schmerz , wie Hölderlin sich dichterisch ausdrückt. Man weiss immer schon "was kommt". Und die ganze geheime Tendenz seiner Ausführungen spricht er aus, wenn er seine Absicht paradox kennzeichnet als "Begreifen, Beleben, nicht des unbegreifbar, unseelig gewordenen, sondern des Unseeligen der Auflösung und des Streites, des Todes selbst durch das Harmonische , Begreifliche, Lebendige", wobei auf die Identifizierung von Begriff und Leben ganz im Sinne des späteren Hegel hingewiesen sei. Dieser Mittel-Charakter des Todes nimmt ihm sein Erschreckendes,Ueberraschendes. Vielmehr beruht der Gang der Weltgeschichte auf höheren Gesetzlichkeiten von absoluter Notwendigkeit. So entspringt aus der Summe der "in einem Moment unendlich durchlaufenen Empfindungen des Vergehens und Entstehens ein ganzes Lebensgefühl"[250], und es ist gerade das Wesen des vollendetsten Zustandes, ein Objekt zu haben (s.o. Hegels Verdoppelung des Lebens), sich an die ursprüngliche Einheit zu erinnern und ihr Enthaltensein im Jetzt zu fühlen. Ja: Die dritte Stufe wird erst voll mit dieser Erinnerung erreicht,die"durch den Rückblick auf den Weg, der zurückgelegt werden musste", das volle Enthaltensein aller früheren Momente im idealen Zustand gewährleistet.

Wie wir schon andeuteten, wird dieser vollendeten Entwicklung oder, wie Hölderlin sagt , idealischen Auflösung antithetisch eine andere gegenübergestellt. Es ist dies eine Haltung,die nicht durch Bejahen der Notwendigkeit des Weltprozesses sich die Freiheit erwirbt, sondern die aus Aengstlichkeit und mangelnder Ueberschau sich nicht dem grossen Strome anzuvertrauen wagt oder ihn sogar durch ihre kleinlichen Mittel zu korrigieren sucht. Sie "fürchtet" die Auflösung und sucht alles in ihre Hand zu bekommen, was sie nach ihrer Meinung verhindert.

Dieses von Hölderlin nicht näher Bezeichnete wird als "eigentlich Tödliches" oder "eigentlich Totes" charakterisiert , da es mit der Auflösung auch zugleich die Herstellung, die Verwirklichung

der Lebenstotalität verhindert. Oder mit anderen Worten des Philosophen: das Bemühen einer solchen Geisteshaltung geht dahin, das Drängen der Beziehungsanlagen nach Wirklichkeit zurückzudämmen, die eine besondere Beziehung als absolute zu konstituieren und das Leben so erstarren zu lassen. Es ist ihr menschlich-allzumenschlich Freude, Frieden, Ruhe, höchstes Ziel, das sie, innerlich widerspruchsvoll, nie erreichen kann. Die Nähe des Hegelschen Juden- und Zerrissenheitstypus ist deutlich, aber doch bestehen Unterschiede von nicht geringer Bedeutung. Hölderlins Typ scheut sich vor dem Tode und so auch vor dem Leben. Er will im Pflanzenstadium bleiben, und sein Glück ist ein wolkenloser heiterer Himmel. Demgegenüber sehnt sich das Judentum Hegels in seinen besten Vertretern über den gegenwärtigen Zustand hinaus in ein drittes Reich, in dem es das "Stirb und Werde" bejahen wird. So ist es weit entfernt von einer Stellung, die Hölderlin mit "sinnlichem Idealismus" oder "Epikuräismus" bezeichnet und die dadurch entsteht, " daß die Auflösung aus Unkenntnis ihres End- und Anfangs - punktes schlechterdings als reales Nichts erscheinen muss, so dass jedes Bestehende, also Besondere, als Alles erscheint." Von diesem Standpunkte aus, der auch in Empedokles gekennzeichnet wird (Empedokles zum Priester: " Stirb gemeinen Tod !") , muss der Tod furchtbare Gestalt annehmen und Rätsel werden, während der freieren Geisteshaltung die "Auflösung" nicht als "Schwächung und Tod, sondern als Aufleben, als Wachstum, als Liebe, als ein schöpferischer Akt" erscheint. Hier hat Hölderlin in nuce sein ganzes Problem zusammengefasst.

Der Hegelschen Auffassung der wahren Erlösung des Isolierten durch die (geistige) Liebesbeziehung steht hier die Hölderlins ergänzend zur Seite, nach der "das Bestehende in eben dem Grade an Geist gewinnt, jemehr es als entstanden aus jenem Ueber - gange oder entstehend zu jenem Uebergange gedacht wird"; Hegels harmonischer Beziehung entspricht Hölderlins harmonische Entwicklung.

Zusammenfassung.

Die Arbeiten der Jahre 1798 und 99 zeigen uns eine fortschreitende Näherung der beiden Freunde in ihrer Stellung zum Lebens- und Todesproblem.

Am wichtigsten ist, dass jetzt auch bei Hegel der Entwicklungsgedanke immer mehr in den Vordergrund des Interesses rückt. Schon ist der Augenblick nicht mehr fern, wo alles und jedes, an dessen denkerische Bewältigung Hegel herangeht, unter diesem Aspekt erscheint, und wo der Gedanke des notwendigen Durchgangs durch den Gegensatz in seiner Konsequenz auch für das Todesproblem so zwingend durchgeführt wird, wie es Hölderlin, der hier durchaus der Führende ist, bereits in den Aufsätzen dieser Zeit ganz klar getan hat.

Am nächsten kommen sich aber die Freunde beim Problem des Todes eines Individuums. Die Gedankengänge, die Hölderlin auf seinen Empedokles , Hegel auf Jesus anwendet, sind ausserordentlich eng verwandt, und es ist verwunderlich, dass dies in der Literatur noch niemals ausführlicher dargestellt worden ist.

Grösste Nähe der Freunde zeigt ferner Hölderlins Religionsaufsatz, der geradezu mit Hegels begrifflichen Mitteln arbeitet. Einzelheiten , wie die erkenntnistheoretischen Ausführungen, die Behauptung, dass Rechtsverhältnisse an und für sich nur negativ seien usw., könnte Hegel ebenso formuliert haben.

Ferner sei auf die jetzt zentrale Stellung des Liebesbegriffes in Hegels Philosophie, auf die den Freunden gemeinsame Begriffe der Versöhnung , der Reinheit, der Sphäre usw. hingewiesen und endlich auf das Einströmen der Metaphysik auch in Hegels geistespsychologische Analysen. Erst durch den Hintergrund des "Absoluten" erhalten die einzelnen Entwicklungsreihen ihre letzte Notwendigkeit , wie uns Hölderlin am Anfange seines "Werdens im Vergehen", wo er auf das "Alles in Allen" hinweist, erkennen lässt.

Es könnte zunächst auffällig sein, dass die

Freunde ihre grösste Nähe und Uebereinstimmung erst zu der Zeit erreichen, als sie wieder räumlich getrennt sind und Hölderlin den Freund nur bei seinen, allerdings häufigen Besuchen in Frankfurt sieht. Aber es ist wohl so zu deuten , dass jetzt jeder erst recht gedrängt wird,sich durch Niederschrift zu endgültiger Klarheit zu bringen, was das gemeinsame Philosophieren und das persönliche Gespräch an Problemen und an Ergebnissen ihm zugebracht hat.

Neben dem immanenten Entwicklungsgesetz,das von Hölderlin jetzt ein Ringen um die Probleme nicht nur in dichterischer Anschaulichkeit, sondern auch in abstrakter philosophischer Begrifflichkeit forderte, ist für diese Wendung seines Geistes sicher auch das Vorbild des grübelnden Freundes bestimmend gewesen. Und in Hegels Fragmenten, seit dem herrlichen über die Liebe , lässt die Wärme der Sprache und des persönlichen Gefühlstones uns deutlich den Anhauch seines Freundes , des Dichters, fühlen.

Bei der unmittelbaren Beruhrung waren ihre Welten wie zu einer geworden und hatten (gleich manchen Organismen bei der "Konjugation") ihre Kerne ausgetauscht. Aber erst nach der Trennung gelangten sie in selbständiger Weiterbildung zur vollen Reife, als sie nun das in der Vereinigung Empfangene dem eigenen individuellen Ganzen sinnvollbeglückend eingliederten.

III.

Hegels Frankfurter "Systemfragment" und Hölderlins "Spätdichtungen".

Das letzte Zeugnis von Hegels philosophischer Arbeit in Frankfurt liegt zeitlich schon jenseits des persönlichen Verkehres mit Hölderlin , der im Mai 1800 Homburg verlassen hatte. Trotzdem vermag es uns noch einmal ein anschauliches und zusammenfassendes Bild der die Freunde bewegenden Probleme zu geben, die sich der zentralen Frage nach Leben und Tod unterordnen. Das letzte Zeugnis der Hegelschen Philosophie vor dem erneuten Zusammentreffen mit Schelling ist das differenzierteste, aber eben deswegen auch deutlichste.

Vom Todesproblem her wollen wir es interpretieren. Hegel findet abschliessend die treffendste Formulierung: " Im lebendigen Ganzen ist der Tod , die Entgegensetzung, der Verstand zugleich gesetzt, nämlich als Mannigfaltiges, das lebendig ist, und als Lebendiges sich als ein Ganzes setzen kann,wodurch es zugleich ein Teil ist, d. h. für welches es Totes gibt, und welches selbst für anderes tot ist"[251].

Wieder ist hier das Todesproblem vom Strukturverhältnis des lebendigen Ganzen, nicht von der Entwicklung her , gelöst . In dieser Hinsicht wird es hier zum Abschluss gebracht. Die zweite, zuerst von Hölderlin angeregte Lösung, die Hegel an anderen Stellen sich angeeignet hatte, fehlt hier wieder[252]. Die Sinngebung des Todes besteht (wie er es früher aufgefasst hatte) wieder darin, dass gezeigt wird: Zum Leben , das Beziehungseinheit ist, gehört das mannigfaltige Bezogene, das als solches "tot" ist. Die Schwere dieses Todesproblemes erlaubt - was Hegel jetzt vollends einsieht -die Lösung nur in einer komplizierten Dialektik.

Es könnte nämlich den Anschein haben,als ob zur lebendigen Ganzheit gerade als dieser lebendigen nichts Totes gehören dürfe. Dann dürfte also das Mannigfaltige in dem lebendigen Ganzen nicht als solches an und für sich, sondern nur als "Organ",

als ebenfalls belebt betrachtet werden. Diese Ansicht verkennt aber, dass damit das Tote als solches "ausgeschlossen" wird, was zur Folge hat, dass dieses Tote in Gegensatz , und zwar absoluten Gegensatz zur lebendigen Ganzheit gerät. Mit anderen Worten: Gerade indem ich dem lebendigen Ganzen ein ihm nach meiner Ansicht Wesensfremdes zu nehmen meine, mache ich es "tot" , d.h. ich bringe es in absolute Entgegensetzung zu einem Aussenstehenden, das seinem Wesen fremd ist, ja nach der Voraussetzung fremd sein soll. In unserem Falle : Indem ich dem lebendigen Ganzen seine Einheit zu erhalten suche, mache ich es "leer" , es steht einer absolut gegensätzlichen Vielheit gegenüber, die es "beherrscht". Zur Vermeidung dieses Falles muss ich offenbar die Entgegensetzung gegen das Mannigfaltige aufheben. Das ins Leben hereingezogene Tote darf nicht allein als "Organ" betrachtet werden, sondern auch als Mannigfaltiges , und das "Leben " stellt sich so als "Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung" dar. Aber auch dieses wäre noch einseitig: "Wenn ich sage, es (das Ganze) ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und eingewendet werden, dass sie der Nichtverbindung entgegenstünde". Ich müsste also zu einer noch höheren Synthese der "Verbindung und der Nichtverbindung" fortschreiten usw. bis ins Unendliche. Die Dialektik von Leben und Tod lässt sich mit den hier verwendeten Mitteln eben nicht endgültig lösen. In uns schon bekannter Weise geht Hegel - wie etwa auch Hölderlin im Religionsaufsatz und im "Grund zum Empedokles" - unmittelbar zur Betrachtung dieser begrifflichen Mittel über. Der sprachliche Ausdruck als "Produkt der Reflexion" vermag das Rätsel nicht zu fassen. In ihren Grenzen kennt die Reflexion keine Ruhe. In nicht sehr glücklicher Formulierung fordert Hegel daher das Verlassen des Reflexionsstandpunktes, da das Leben " ein Sein ausser der Reflexion" ist. Damit ist nicht ein Sprung aus der Wissenschaft heraus gemeint, obwohl Hegels Formulierungen diesen Schein erwecken können. Wenn er sagt: "Die Philosophie muss eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist", so meint

er beim Ausdruck "Denken" den blossen Reflexionsstandpunkt einer rationalen , von ihm bekämpften Philosophie. Und ausdrücklich betont er, dass " im lebendigen Ganzen ... der Verstand zugleich ge - setzt sei. Religion scheidet er hier noch nicht wie später von der von ihm geübten, hier noch nicht ausdrücklich ins Bewusstsein erhobenen Art höheren "begrifflichen" Denkens[253]).

Auf dieser differenzierten und breiten Grundlage erörtert Hegel - es interessiert uns hier besonders im Hinblick auf Jesu und Empedokles Tod - nochmals das Problem der "Gestalt". Am Ende der Hauptschrift hatte Hegel die Gestalt definiert. "Das Objektive des Gottes , seine Gestalt ist nur so weit objektiv dass es nur die Darstellung der die Gemeine vereinigenden Liebe, nur die reine Entgegensetzung derselben ist und nichts enthält, was nicht selbst in der Liebe, aber hier nur als Entgegengesetztes, was nicht zugleich Empfindung wäre"[254]). Das Materielle, Körperliche, Vergängliche und Tote muss Gestalt werden, hiess für Hegel: Es muss aus seiner Partikularität heraustreten und zum immanenten Gegensatz, der für die Struktur der Lebensganzheit notwendig ist, werden. Das "Systemfragment" formuliert so von anderem Blickpunkt aus: "Denn Geist ist die lebendige Einigkeit (man beachte die mit Hölderlin übereinstimmende Form) des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt (die die im Begriff des Lebens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht), nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte , tote , blosse Vielheit."

Wieder die charakteristische Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung. Die Beziehung , die das Mannigfaltige nur als Organ kennt , ist Geist. Daneben muss das Leben noch die Mannigfaltigkeit als (immanenten) Gegensatz enthalten. Denn,wie Hegel begründet: Im Begriff des Lebens liegt die Mannigfaltigkeit. Wird diese Mannigfaltigkeit oder materielle Vielheit unorganisch der "blossen Einheit" gegenübergestellt, so entsteht der Gegensatz von "toter, blosser Vielheit" und "unlebendigem Gesetz". Wird aber jene Seite von der anderen zwar

unterschieden, aber in Beziehung zu ihr gedacht, so entsteht auf der einen Seite die Gestalt, auf der andern der Geist. Gestalt ist also körperliche Vielheit, insofern sie auf geistige Einheit bezogen ist, ebenso wie Geist eine Einheit ist, die materiell mannigfaltig erfüllt gedacht wird. Allerdings steht für Hegel der Terminus "Gestalt" noch nicht ganz fest. Er sagt z.B.: Der schlechte Naturbegriff, wie ihn die "blosse" Reflexion kennt, schliesse eine Unendlichkeit von Gestalten ein. Hier hat "Gestalt" offenbar die Bedeutung des ruhenden, festen Punktes, des von der Reflexion fixierten Individuums[255]. Dagegen heisst es wieder: "Aber dies bloss Entgegengesetzte, rein Objektive, bloss Räumliche muss nicht notwendig in dieser Unvollständigkeit der völligen Objektivität bleiben, es kann selbst, d.h. als für sich bestehend, durch die Gestalt zur eigenen Subjektivität zurückkehren"[256]. Hier meldet sich in diesen Zusammenhängen der alte Gegensatz von Subjekt und Objekt, während jetzt Hegel schon oft die "blosse Subjektivität" ebenso niedrig wertet, wie das "tote Objekt". So erfährt in diesen Gedankengängen, die an die alten von Materie und Geist anknüpfen, das Problem der Gestalt seine Klärung.

Von hier lässt sich die Lösung des Problems des körperlichen Todes eines Einzelnen formulieren. Jesus und Empedokles mussten sterben, weil ihre Körperlichkeit nicht oder nicht mehr "Gestalt" war. Empedokles geht dieses Muss auf, als seine Bewusstseinsspaltung die Verbannung und das Wandern in Bettlergestalt nach sich zieht. Und umgekehrt kann diese "blosse Individualität nicht mehr in die vollkommene Beziehung zu der Umwelt treten. Sie herrscht oder dient - lebt aber nicht. Hölderlin formuliert im " Grund zum Empedokles " die darin liegende Gefahr so, daß "das Allgemeine im Individuum sich verlöre" oder " das Leben einer Welt in einer Einzelheit abstürbe". Das Werk ist in Gefahr, vom Schöpfer zunichte gemacht zu werden. Diese Erörterung der Gestalt, die also unmittelbar auf das Problem des Einzeltodes hinführt, wie Hölderlin und Hegel es in engster Berührung durchdachten,

lässt Hegel Gedanken über das ideale Verhältnis von Individualität und Umwelt nachgehen, die ihn ebenfalls in der Nähe des Freundes zeigen.

Die Dialektik im "Grund zum Empedokles" ist keine einfache. Die anfängliche Gleichsetzung von "Mensch" mit "organisch-bewusst" wird von Hölderlin im Verlaufe seiner philosophischen Abhandlung differenziert. Was Kunst und Natur genannt worden war, wird im Kreis seiner Persönlichkeit " Gemüth" ("das Objektive in ihm") und " Kunstsinn" (" die Kraft zu ordnen und zu organisieren")[257]. Problem wird nun das rechte Verhältnis der in beiden Gegensatzpaaren enthaltenen Momente.

Im Verhältnis des Menschen zur Natur ist das Ideal erreicht, wenn "die Natur organischer durch den bildenden kultivierenden Menschen, überhaupt Bildungstriebe und Bildungskräfte, hingegen der Mensch aorgischer, allgemeiner, unendlicher geworden ist"[258]. Der Mensch "fühlt sich und die Natur zweifach, und die Verbindung ist unendlicher". Aeusserlich scheint beinahe eine "leere" Einheit entstanden zu sein, denn der organische Mensch ist jetzt auch aorgisch und die aorgische Natur auch organisch. Aber nur äusserlich. Die Partner haben ihre volle Wesenheit bewahrt trotz innigster Verbindung.

Aehnlich das ideale Verhältnis der Charakterseiten des Menschen. Die subjektive Seite des "Kunstsinns" wird zu "jener Vollständigkeit und durchgängigen Bestimmtheit des Bewusstseyns", "womit der Dichter auf ein Ganzes blickt". Die objektive Seite des Gemüts ("Passivität) nimmt alles" leicht und schnell in seiner Ganzheit lebendig auf" und gibt "der künstlichen Thätigkeit mehr zu sprechen als zu tun"[259].

Nicht nur der Natur, auch der Gesamtheit des Volkes steht Empedokles gegenüber. Dieses, das eine Menge in sich wieder dialektischer Individuen mit ihrem dialektischen Verhältnis zur Natur umfasst, wird doch, sobald es dem Mensch Empedokles als Einzelnem gegenübersteht, zur "Natur". "Aber in so innigem Verhältnisse, wie er mit dem Lebendigen der Elemente steht, stehet er auch mit seinem Vol-

ke", da dieses wie die Natur "unbegreiflich, unbewusst, unwillkürlich" ist, wenigstens für das Bewusstsein des Meisters.

Hegel im Systemfragment schaut das früher bei ihm relativ einfache Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Natur, Mensch und Volk jetzt ebenso differenziert wie Hölderlin. Nur seine Terminologie ist eine andere. Ich setze den Passus mit Interpretation hierher: " Die Vielheit des Lebens wird entgegengesetzt, ein Teil dieser Vielheit (und dieser Teil ist selbst eine unendliche Vielheit, weil er lebendig ist) wird bloss in Beziehung betrachtet, sein Sein als Vereinigung habend - der andere Teil (auch eine unendliche Vielheit) wird nur in Entgegensetzung betrachtet, sein Sein durch die Trennung von jenem Teil habend. Der erste Teil heisst eine Organisation, ein Individuum."

Scharf sondert Hegel das Individuum von seiner Umwelt, wie Hölderlin es als das Zusammengefasste von der zerstreuten Natur trennt. Er betont aber, wie Hölderlin,daß das Individuum als solches nicht einfach sei, sondern " eine unendliche Vielheit". Bei Hölderlin ist Mensch wie Natur zusammengesetzt und zwar aus denselben Komponenten , nur dass beim Menschen das Zusammenfassende (Bewusstsein) überwiegt,in der Natur das Zerstreuende (Bewusstlosigkeit)[260]. Gerade dieser Tatbestand gibt die Möglichkeit innigster Beziehung bei Wahrung voller Selbständigkeit.

Das will auch Hegel mit seinen weiteren Ausführungen sagen. Das Individuum braucht nicht bloß als Vereinigtes betrachtet werden, es ist ja auch Mannigfaltiges.So taucht die "Möglichkeit des Verlustes der Individualität" auf. Aber wohlgemerkt: Bloss die Möglichkeit. Zugleich hat dieses Individuum, das nicht mehr bloss als Zusammengefasstes betrachtet wird, Beziehungen zu seiner Umwelt. Als Mannigfaltiges steht es dem Mannigfaltigen nicht mehr schroff gegenüber.

Und auch das Umgekehrte gilt - " das Mannigfaltige, von einem organischen Ganzen Ausgeschlossene, das sein Sein nur in der Entgegensetzung hat, muss

teils nicht nur als für sich, abstrahiert von jener Organisation in sich absolut mannigfaltig, sondern als in sich zugleich in Beziehung stehend - teils auch in Verbindung mit dem von ihm ausgeschlossenen Lebendigen gesetzt werden." Hegel setzt der Organisation hier nicht das A(n)org(an)ische entgegen, er hätte aber ebenso gut sagen können, dass die anorganische Natur auch als Organisation betrachtet werden könne und so in Verbindung mit dem Individuum treten könne. Was Hegel uns hier als Strukturanalyse gibt, fasst Hölderlin mehr unter dem Blickpunkt der Entwicklung, der bei Hegel noch nicht zentral erscheint. Was bei Hegel den harmlosen Schein verschiedener Aspekte hat, unter denen die geeinte Vielheit betrachtet werden kann, nimmt bei Hölderlin die Form des "Kampfes", der heftigen Auseinandersetzung an. Wenn der Mensch als solcher der Natur absolut fremd gegenüberstände, könnte er sich nicht "tätig immer mehr verallgemeinern, immer mehr von seinem Mittelpunkte sich reissen" und umgekehrt. Aus diesem Grunde gelangt Hegel nun zur abschliessenden Charakterisierung des Verhältnisses von Individuum und Umwelt : "Ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein andesres ist als alle Elemente und als die Unendlichkeit der individuellen Leben ausser ihm, er ist nur ein individuelles Leben, insofern er eins ist mit allen Elementen, aller Unendlichkeit des Lebens ausser ihm". Hölderlin bezeichnet ein solches Verhältnis mit "Innigkeit"[201] und auch Hegel kennt jetzt diesen Ausdruck.

Der Mensch ist aber eine individuelle Darstellung des Allebens, das wahre Individuum muss zugleich ein "schaffender Spiegel des Universums" sein[202] (ein Leibniz naher Ausdruck Goethes). So ergibt sich im Zusammenhang mit dem vorigen zugleich eine neue Charakteristik des Allebens. Für dieses Leben führt jetzt Hegel ganz bewusst den Terminus "Geist" ein. " Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen". Damit kündet sich ein Geistesbegriff an, der über die frühere Gegensätzlichkeit lebendiger und toter Geisteszustände hinausgeht. Der Hinweis darauf lag ja immer nahe. Der

"lebendige Geist" griff ja allmählich soweit um sich, dass er auch die Todesstarre in sich einbezog. Der obige Satz: "Im lebendigen Ganzen ist der Tod - ... zugleich gesetzt" war der Abschluss dieser Entwicklung[263]. Der Geist in diesem Sinne hat den Tod dadurch überwunden, dass er ihn sich einverleibt hat.

Dieselbe Stufe nimmt Hölderlin in seinem "Werden im Vergehen" ein , und seine späten Hymnen in freien Rythmen sind zum Teil aus dem Bemühen hervorgegangen, diese philosophische Erkenntnis vollständig der eigenen Lebensgestaltung und -haltung dienstbar zu machen. "Ein menschlich höheres Leben" entsteht nach Hölderlin dadurch, dass sich die Menschen über die "Noth", über "physische und moralische Nothdurft" erheben. Durch den höheren Lebenszusammenhang wird überhaupt erst das ermöglicht, was wir Religion im wahren Sinne des Wortes nennen. Auch Hegel konstatiert jetzt endgültig : "Diese Erhebung des Menschen , nicht vom Endlichen zum Unendlichen, denn dieses sind nur Produkte der blossen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut - sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben - ist Religion". Nach Hegel ist also die Voraussetzung wahrer Religion ein Akt des Individuums, der es über den Standpunkt der blossen Reflexion erhebt, ebenso wie nach Hölderlin über den mechanischen Kausalnexus des Zustandes der"Not" [264].Der Mensch,der der Natur gegen - übersteht,befindet sich noch in diesem Not-Zustande.Beachtenswert ist der Gebrauch des Begriffs Natur im Fichteschen Sinne in diesem Hegelschen Fragmente: "Sie ist ein Setzen des Lebens,denn ins Leben hat die Reflexion ihre Begriffe von Beziehung und Trennung, von Einzelnem für sich Bestehendem und Allgemeinem, Verbundenem, jenem also einem Beschränkten, diesem einem Unbeschränkten gebracht und es durch Setzen zur Natur gemacht." Aber über diese im Fichteschen Sinn "gesetzte" Natur muss das wahre Leben hinauswachsen. Wie Hölderlin dem "unverbrüchlichen, allgütigen, unentbehrlichen Gesetze des Lebens" die "höheren Gesetze" entgegen - stellt und sie als solche definiert, die "niemals ohne einen besonderen Fall, niemals abstrakt ge-

dacht werden könnten", so ist es nach Hegel Aufgabe des Geistes als "belebenden Gesetzes", sich mit dem Mannigfaltigen so zu vereinigen, dass der wahre Lebenszusammenhang entsteht: "... Und dies denkende Leben hebt aus der Gestalt (s.o. im schlechten Sinne), aus dem Sterblichen, Vergänglichen unendlich sich Entgegengesetzten sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, frei vom Vergehenden, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben, und nennt es Gott , ist immer denkend, weil sein Objekt nichts Reflektiertes, Totes in sich trägt (sondern betet an)"[265].

Aus früheren erkenntnistheoretischen Gedankengängen Hegels und Hölderlins wissen wir, dass hier nicht einseitige Verwerfung der Reflexion gemeint ist. In der zweiten Hälfte des Fragmentes betont Hegel das ausdrücklich: "Göttliches Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt, wird erst dadurch vervollständigt, dass Reflexion hinzukommt". Hier erhebt sich nun wieder das Problem der idealen Vereinigung dieser beiden Seiten des Menschentums, wie für Hölderlin die Vereinigung der bewussten und unbewussten Komponente oder des Kunstsinns und des Gemüts. Abzulehnen ist eine solche Einheit, in der nur ein "Bewusstsein des Gefühls , getrennte Reflexion über dem getrennten Gefühl" besteht.

Auch Hegel sieht sich am Schlusse seiner Schrift wie Hölderlin genötigt, sich mit dem "Zeitgeiste " auseinanderzusetzen. Wie Hölderlin in seinen Hymnen der letzten Periode , deren Anfänge in diese Zeit fallen, die "Nacht" unbedingt bejaht - nicht nur aus philosophischer Ueberzeugung, sondern jetzt auch aus persönlichstem Lebensbesitz -so gibt hier Hegel die Notwendigkeit einer Religion der Erhabenheit, die auf Zerrissenheit beruht, wenigstens für eine Zeit des "Unglücks" zu. Sie wäre sogar "das Würdigste , Edelste, wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre"[266]. Mit diesem "wäre" scheint Hegel andeuten zu wollen, dass eine "schönmenschliche Religion", eine Art Synthese von Griechentum und Christentum, die alle Gegensät-

ze versöhnt, doch noch ein würdiges Hoffnungsziel bilden würde.Aber vielleicht muss man auch mit weniger zufrieden sein: "Religion ist (schon)irgend eine Erhebung des Endlichen zum Unendlichen...,und eine solche ist notwendig." Dagegen ist die voll - ständige Vereinigung in der Religion,..... nicht absolut notwendig"."Religion ist irgend eine Erhebung des Endlichen zum Unendlichen."

Es zeigt sich auch darin wieder, was wir schon früher erkannten , dass der Entwicklungsgedanke in unserem Fragmente , besonders gegenüber der Hauptschrift, fast ganz zurücktritt. Allerdings ist zu beachten, dass wir im "Systemfragment" nur ein ganz kleines Bruchstück einer grossen Schrift vor uns haben. Es gibt doch aber zu denken,wenn es in unserem Fragmente heisst: "Auf welcher Stufe der Entgegensetzung und Vereinigung die bestimmte Natur eines Geschlechts von Menschen stehen bleibe, ist zufällig in Rücksicht auf die unbestimmte Natur" . Während Hölderlin mit seinen immer mehr verfeinerten Schemen dem historisch Einmaligen und seiner zeitlichen Aufeinanderfolge näher zu kommen sucht, entfernt sich Hegel in dem Sinne bewusst von ihm , dass er es ablehnt , eine notwendige Entwicklung religiöser Zustände und Stufen zu geben. Sie sind ihm gegenüber dem allumfassenden Leben , das er jetzt bewusst Geist nennt ,nur Zufälligkeiten. Ihm kommt es auf die Wesensstruktur einer jeden Erscheinung an,und wenn er im Hinblick auf das Ideal Stufungen aufstellt , so brauchen sie sich keineswegs mit dem historischen Ablauf zu decken . 267)

Hölderlins Spätdichtungen.

Die Spätdichtungen Hölderlins , von denen uns zwei als Beispiel für die Fortwirkung der mit dem Freunde erarbeiteten Gedankengänge und Lebensüberzeugungen dienen sollen,scheinen zunächst wenig mit den Arbeiten der vorhergehenden Epoche, insbesondere mit den philosophischen Begriffsbauten der Aufsatzfragmente gemeinsam zu haben.Vielmehr scheinen sie demjenigen recht zu geben, dessen Gefühl sich dagegen sträubt,den Dichter Hölderlin und den

Philosophen Hegel in so unmittelbare Nachbarschaft zu stellen, wie es in den vorhergehenden Ausführungen geschah. Jetzt scheint es vielmehr ganz deutlich offenbar zu werden: Der Werkmeister des Begriffes, der Abstraktion und der logischen Konstruktion ist durch eine Kluft getrennt vom Verkünder eines neuen erschütternden Mythos, in dessen erhabenen Gesängen das Göttliche unmittelbar Gestalt geworden ist. Und die Vertreter dieses Standpunktes werden weiter mit Recht darauf hinweisen können, dass die dichterische Begeisterung, die doch das Hegelsche Fragment über die Liebe und grosse Teile der Schrift über den Geist des Christentums durchpulste, in den Werken der nächsten Zeit gänzlich verschwindet. In der Tat bedeutet schon das sogenannte " Frankfurter Systemfragment " einen Schritt auf diesem Wege, und besonders die Schriften der ersten Jenaer Zeit gehören zu dem Nüchternsten, was Hegel je geschrieben hat. Bei Hölderlin auf der andern Seite zeigt sich ein fast ebenso völliges Zurücktreten des rein Begrifflichen, selbst in den gedankenbefrachteten Anmerkungen zu den Uebersetzungen des Sophokles, wo ein geheimnisvoller Zauber des Dichterischen die Worte umspielt.

Diese Ansicht trifft aber doch nur zu einem Teil die Sache. Zwar dürfte es verfehlt sein, aus Hölderlin einen systematischen Philosophen zu machen. Aehnlich wie Novalis befindet er sich erst in seinem Elemente, wenn er dichtet. Sein philosophisches Bemühen befindet sich durchaus in dienender Stellung zur Dichtung und sein Ausflug ins Land der Gedanken soll in mühsamster Arbeit die Mittel bereiten, die ein volles und anhaltendes Ausströmen des Dichterischen erst ermöglichen. Ebensowenig ist Hegel Dichter, und noch heute wird die Ansicht vertreten, dass eine spätere Aesthetik ein Zeugnis für seine amusische Natur sei.

Probleme des unmittelbaren Welterfassens und der Weltanschauung sind aber geeignet, sowohl in den Aether des philosophischen Begriffes als auch in die Gestalt des dichterischen Kunstwerkes überzugehen. Der Wert der Spätdichtungen Hölderlins liegt gerade in der innigen Verbindung, in der sich

gestaltungskräftigste Symbole mit tiefinnigster Weltproblematik einen. Wer sie "mythisch" nennt und damit meint, dass hier rein aus den Tiefen der Irrationalität und des Unbewussten eine neue Weltdeutung geschaffen sei, der übersieht den kontinuierlichen Zusammenhang, der sie mit dem "Hyperion", dem "Empedokles", ja den philosophischen Fragmenten verbindet.

Soviel zur Rechtfertigung unseres Unternehmens, die gedankliche Fortentwicklung des Todesproblems bei Hölderlin nach der endgültigen Trennung von Hegel in seine Spätdichtungen hinein zu verfolgen.

Der Anfang der Elegie "Brot und Wein", die in der Hauptsache schon im Herbste des Jahres 1800 entstand[268], führt uns in die schwäbische Heimat des Dichters. Während in der Stadt das geschäftige Leben des Tages allmählich zur Ruhe kommt und der hereinbrechende Abend mit melancholischen Tönen der Glocke, des Saitenspiels und der zeitlos plätschernden Brunnen die "prächtige", aber doch so "traurige"Nacht heraufführt : " Neigt der Dichter das Haupt über die Harfe"[269] und verkündet Mysterien. Für ihn birgt die Nacht,die dem Durchschnittsmenschen zur Entspannung und Kraftsammlung zu neuen Tagewerken bedeutet, eine Fülle der tiefsten Geheimnisse. "Selbst kein Weiser versteht,was sie bereitet". Sehnsucht und Hoffnung, Vergessen und Gedächtnis, Schlummer und schlummerlose Begeisterung bei "vollem Pokal" gehen in ihr einen rätselhaften Bund ein: Sie ist den Irrenden und Toten geheiligt. Sie scheint das Reich unendlicher Möglichkeiten zu sein.

Zunächst treiben den Dichter Gedächtnis und Begeisterung aus diesem Reiche heraus:Hellas ersteht vor seinen Blicken. Die delphischen Felsen erglänzen im Schnee und in hellste Lichtflut ist das herrliche Land getaucht. Umso schmerzlicher die Spuren einer vergangenen Kulturblüte:

"Aber die Thronen, wo? die
Tempel, und wo die Gefässe,
Wo mit Nektar gefüllt, Göttern
zu Lust der Gesang?"

Auch hier, nicht nur in der Nacht , die er verließ,

scheint das Gedächtnis von den Banden des Todes und der Vergänglichkeit umfangen zu sein. Es bedarf eines erneuten Aufschwunges, um das Bild der Entwicklung zur Hochblüte der griechischen Kultur zu formen. Drei Stufen dieser Entwicklung werden gesondert: Das "naive" Nennen des "Eines und Allen", die Zeit des "Tragens " und der Mühe , endlich die volle Erfüllung im Verkehr mit den nun gestalthaften Göttern. Mehr und mehr steigert sich die Begeisterung im Anblick der "herrlichen Ordnungen", der "schönen Tempel und Städte".

Desto plötzlicher und schneidender die Frage:

"Aber wo sind sie?

und die schmerzliche Erkenntnis:

"Aber Freund! wir kommen zu spät".

Es war eben nur ein Ausflug der Begeisterung und des Gedächtnisses in ein untergegangenes Land des Lichtes. Die nun lautlose Nacht umhüllt von neuem den Dichter.

Und doch ist in dieser scheinbaren Trostlosigkeit jetzt der Zeitpunkt gekommen, das zu erahnen, "was kein Weiser versteht", die Mysterien der Nacht zu enthüllen. Wenige Verse verkünden sie:

Es "leben die Götter,
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.
Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäss sie
zu fassen,
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch."

Die furchtbare Nacht mit ihrer Götterferne, mit ihrer Not und ihrem Irrsal, mit ihren herzlosen Schattenbildern, ist in Wirklichkeit eine Wohltat der Götter, die über menschliches Wähnen hinaus wissen, daß die hohen Zeiten nicht ewig dauern können, daß Werden und Vergehen in enger Verflechtung erst das Leben bilden. Dem Dichter gestatten sie , dieses klar zu schauen:

"das Irrsal
Hilft wie Schlummer, und stark machet die
Not und die Nacht,
Bis daß Helden genug in der ehernen Wiege
gewachsen".

Der Sehnsucht der Gemeinde aber gaben sie das Versprechen einer schöneren Zukunft in Gestalt der Symbole des Brotes und Weines . Besonders Bachus ist es, der "den Tag mit der Nacht aussöhnt" und dessen neue Priester, die Dichter , den Sinn des Weltgeschehens verkünden. Auch Christus hinterliess uns Brot und Wein. Als "Fackelschwinger des Höchsten" kommt er "unter die Schatten herab". Seine Gestalt verschmilzt für Hölderlin mit der des Bachus. So ist ihm die Synthese von Christentum und Griechentum, die die neue Zeit heraufführen wird, in den Symbolen des Abendmahles schon angedeutet.

"Seelige Weise sehns; ein Lächeln
aus der gefangnen
Seele leuchtet, dem Licht tauet ihr
Auge noch auf.
Sanfter träumet und schläft in
Armen der Liebe der Titan,
Selbst der neidische, selbst Cerberus
trinket und schläft." - -

Es wird aus dieser Analyse deutlich geworden sein, dass die Todesproblematik hier in letzter Ausweitung auf den Gang der Weltgeschichte übertragen worden ist. Die Aetna-Szene im "Empedokles" bahnte den Weg und der Aufsatz über das "Werden im Vergehen" bot mit seinen abstrakten Formeln die Möglichkeit der Anwendung auf alle Gebiete der Wirklichkeit und des Geistes. Die Stellung Christi in dem Gedichte "Brot und Wein" ist noch reichlich unklar. Man spürt: Hier hat Hölderlin noch nicht das letzte Wort gesprochen. (Er findet es, wie wir sehen werden, erst im "Patmos".) Gemeinsam ist ihm mit Hegel die Ansicht vom Hereinbrechen der Nacht und der Todesstarre nach dem Ende Christi. Die Auffassung des Abendmahles dagegen deckt sich nicht bei den Freunden. Hegel betont im "Geist des Christentums" besonders die Unfähigkeit der Symbole Brot und Wein, den Genießenden wirklich zu befriedigen, ihm das Gefühl des Ruhens im Göttlichen zu geben[270]. Hölderlin dagegen will in "Brot und Wein" gerade die "rettende" und beruhigende Wirkung dieser Symbole andeuten. Indem sie dem Geniessenden die Gewähr geben, dass die Vergangenheit und die

Gegenwart nicht durch eine Kluft getrennt sind, erheben und befriedigen sie ihn. Und doch sind sich die Freunde im tiefsten Grunde einig: Das Abendmahl und der symbolische Genuss von Brot und Wein werden nicht mehr nötig sein, wenn die Nacht vom neuen Tage abgelöst sein wird. Ausdrücklich betont auch Hölderlin im Hinblick auf die Stiftung der antiken und christlichen Symbole:

"Denn zur Freude, mit Geist,
wurde das Grössre zu gross
Unter den Menschen und noch, noch
fehlen die Starken zu höchsten
Freuden, aber es lebte stille noch
einiger Dank."

Eine endgültige Klärung der Stellung Christi im Ablauf der Welttragödie gibt nun die grösste und wuchtigste der Hymnen, "Patmos"[271]. Wieder befindet sich der Dichter in der Heimat, wieder ist es Nacht. Aber während in "Brot und Wein" die Nacht zunächst mit vollautenden Stimmen des Friedens und des ruhigen Sehnens an unser Ohr schlus, erst allmählich den dunkleren Tönen des Irrsals und des Schmerzes weichend, ist im "Patmos" gleich der Anfang eine erschütternde Klage. Wieder birgt die Nacht unergründliche Geheimnisse, die aber hier unmittelbare Gefahr drohen: Nah ist Gott, dem menschlichen Begreifen aber unendlich fern, nah sind sich die "Liebsten", aber tiefe Schluchten und Abgründe machen ein "Hinübergehen und Wiederkehren" unmöglich. So ist es dieses Mal nicht der Dichter, dem in Gedenken und Begeisterung der befreiende und deutende Rückblick und Ausblick in die Weltgeschichte aus eigener Kraft gelingt, sondern "ein Genius" erhört sein Gebet. Auf geheimnisvolle Weise fühlt er sich nach Asien versetzt, vor seinem Blicke liegt eine heroische Landschaft, ein in eine Riesenstadt verwandelter Erdteil, der als Festsaal geschauten Griechenlandschaft in "Brot und Wein" nicht unähnlich. Wieder fällt das Licht auf den "silbernen Schnee" der Bergkuppen, und der Epheu des Bachus ("Brot und Wein" Abschnitt IX) rankt an fernabliegenden Felsenwänden. Aber die Schau dieser heroischen Landschaft vermag den Dichter nicht so zu fesseln, dass er in deutendem Erinnern Menschen

und Geschehnisse ihres Raumes an sich vorüberziehen lässt, sondern er durchschreitet eins ihrer Tore, um auf "schattenloser" Meeresstrasse zur unscheinbaren Insel Patmos zu gelangen. Hier erst, im Rahmen der intimen Landschaft, kann vor seinem Blicke das christliche Heilsgeschehen sich entwickeln. An Ausmassen steht es hinter dem Scheiden der antiken Götterwelt zurück, an Bedeutung ist es ihm ebenbürtig.

Rasch werden die Tatsachen der Heilsgeschichte gestreift. Wir sehen den Lieblingsjünger des Herrn, der mit Johannes von Patmos identifiziert wird, wie er in unverwandtem Schauen des göttlichen Antlitzes sein Genüge findet. Flüchtig wird das "Geheimnis des Weinstockes" berührt: Seine Ausdeutung hatte ja bereits die Elegie gegeben. Ebensoschnell zieht der Tod des Herrn vorüber. Das qualvolle Ringen des Heilandes wird übergangen und alles Licht fällt auf den Gott, der noch im Tode siegend blickt und dem Zürnen der Welt mit Worten der Güte begegnet: "Vieles wäre zu sagen davon". Aber der Sinn eines solchen Sterbens ist ja bereits in aller Ausführlichkeit im Empedokles erörtert worden, von Hegel im "Geist des Christentums". Das eigentliche Interesse gilt jetzt dem Problem: Jünger und Gemeinde nach dem Tode des Herrn.

Trauernd sind die Jünger versammelt. Es ist abend worden. Wohl ist durch den Umgang mit Jesus ein Funken des Göttlichen in ihnen erwacht,

"aber sie liebten unter der Sonne
Das Leben und lassen wollten sie nicht
Vom Angesichte des Herrn
Und der Heimath."

So ist die Gefahr vorhanden, dass die Jünger "sich vertrauern". Sie haben noch nicht die letzte Freiheit erreicht, die es ihnen ermöglichte, ohne das Angesicht des Herrn, ohne das Individuum Jesus zu leben. Die Ausgiessung des Heiligen Geistes und die Begegnung mit dem Auferstandenen soll ihnen diese Möglichkeit geben. Denn jetzt erlischt der Tag, der die griechische Kulturwelt beschienen hatte und der auch noch das Walten des Heilandes um-

gab. Und nur für die Begeisterten ist es eine Freude, im Gedächtnis die "lebendigen Bilder" der Vergangenheit zu bewahren und so in Zeiten der Not die Gewähr künftigen Glückes zu besitzen. Die Woge des Schmerzes und der Verwirrung wird jetzt riesengross. Nur atemlos und fast schreiend bis zu der erlösenden Frage: "Was ist dies" kann uns der Dichter das Geschehen erzählen: Die Zerstreuung der "Lebenden", die Christenverfolgungen; das Fliehen des Gottes aus dem Bunde der Gemeinschaft, die doch jede Sünde aus ihrer Mitte gewiesen hatte; endlich das Ersterben des göttlichen Bildes, das Paktieren mit den Mächten dieser Welt, das Aufkommen der Staatskirche. Und damit endlich das Heraufkommen jenes Zustandes der Not, aus dem ein Genius den Dichter entführt hatte.

Die Erzählung ist somit abgeschlossen, die Deutung setzt ein: "Was ist dies?"

In "Brot und Wein" war die Lösung des Todesproblemes vom Menschen aus gegeben worden. Als schwaches Gefäss kann er göttliche Fülle nur vorübergehend fassen, dem Wachen muss der Schlaf, dem Tage die Nacht folgen. In "Patmos" erfolgt die Lösung von Gott aus: Gott wird mit dem Worfler auf der Tenne verglichen, dem nicht nur Spreu, sondern auch gute Körner vor die Füsse fallen. Und doch wirft er mit sicherer und ruhiger Hand den Weizen " dem Klaren zu ". Gott kann nicht alles auf einmal wollen, auch sein Werk reift erst allmählich der Vollendung entgegen. Dem Menschen gebührt es, sich zu bescheiden. Ein krampfhaftes Wollen dessen, was nicht im göttlichen Weltplane liegt, führt nicht zum Ziele.

"Gütig sind sie, ihr verhaßtestes aber ist
So lange sie herrschen, das Falsche
und es gilt
Dann Menschliches unter Menschen
nicht mehr."

Nur durch Unterordnung unter die Allgüte bleibt der Mensch Mensch. Die Zeit des "himmlischen Triumphganges" wird kommen. Der Dichter weiss von ihr. In der Nacht gilt es, neben der Sehnsucht und dem Hoffen das Gedächtnis zu bewahren. Die heilige

Schrift enthält "stilleuchtende Kraft". Ihr Buchstabe soll gepflegt und mit Geist erfüllt werden .

Schon die bisherige Analyse wird gezeigt haben , dass sich des Dichters Augenmerk in Patmos weniger auf den Tod Christi oder die Symbole des Brotes und Weines, als auf das Schicksal der Gemeinde richtet. Seiner Deutung gilt die Frage: " Was ist dies?", um seinetwillen wird das schöne Gleichnis vom Säemann entwickelt.Damit begibt sich aber Hölderlin auf ein Gebiet, das Hegel von jeher am Herzen lag und das er gerade wieder am Schlusse der Frankfurter Hauptschrift in mehreren Ansätzen breit erörtert hatte. Gemeinsame Besprechungen werden hier nachwirken.Erschwert wird ein Vergleich durch die dunkelen und mehrdeutigen Ausdrücke Hölderlins, aber auch Hegels. Ich begnüge mich deshalb hier mit der Andeutung weniger Punkte. Bekannt ist uns schon die Ansicht von der Unselbständigkeit der Jünger, die vom Persönlichen des Heilandes abhängen.

"Drum sandt er ihnen den Geist" heisst es bei Hölderlin und auch Hegel sagt: "Darum versprach Jesus ihnen bei seiner Entfernung , die ihnen eine fremde Stütze entzog, den heiligen Geist, der über sie werde ausgegossen werden , ihre Abhängigkeit von ihm werde mit seinem Tode aufhören"[272]).Er bemerkt aber ausdrücklich: "In wie weit diese Hoffnung ihres Lehrers in Erfüllung gehen konnte, wird sich weiterhin zeigen." An anderer Stelle fragt er sogar: " Sollte in dieser Idee (vom Reiche Gottes) noch eine Unvollständigkeit sein, dass ein Schicksal Macht in ihr hätte?"[273]). Eine Fragestellung, die so ganz auf den Menschen Christus hinzielt, kommt für Hölderlin in den späteren Hymnen,die wie betont so sehr die Göttlichkeit Christi hervorheben, nicht in Frage. Vielmehr heisst es jetzt bei Hölderlin:

"Nicht alles will der Höchste zumal"

und in einer anderen Hymne wird von einem Verschweigen Jesu gesprochen. Erst spätere Geschlechter werden das Wort finden[274]). So kommt es auch , dass man bei Hegel fast von einer Schuld Christi am Hereinbrechen der Nacht sprechen kann, während Hölderlin Christus seinen Jüngern den Geist zu

stärken sucht, damit sie die Nacht ertragen , die nach dem Weltplane des Vaters heraufkommen muss. doch möchte ich vermuten, dass es sich hier nur um verschiedene Blickrichtungen handelt, die keineswegs sich ausschliessen.

Gleich deutlich aber treten nun bei Hölderlin und bei Hegel die beiden Wendepunkte der Geschichte des Christentums hervor : Die Feindschaft mit der Welt und das Paktieren mit ihr.
Hegel sucht in aller Ausführlichkeit zu zeigen,wie der Geist der ersten Gemeinde bald in scharfen Gegensatz zu aller "Wirklichkeit", zu allen Formen des Lebens geraten musste.Das Reich Gottes, wie es Christus verkündete, sollte die Gläubigen in Liebe vereinigen.Diese Liebe ist ein"lebendiges Band, das die Glaubenden vereinigt, diese Empfindung der Einigkeit des Lebens, in der alle Entgegensetzungen, als solche Feindschaften, und auch die Vereinigungen der bestehenden Entgegensetzungen - Rechte aufgehoben sind"[275]. Aber diese Idee konnte offenbar von der Gemeinde nicht verwirklicht werden. Denn Liebe ist notwendig exklusiv, die Ausbreitung nimmt ihr die Kraft.So musste die Gemeinde sich gegen die Aussenwelt abschliessen und deren Reaktion hervorrufen. Und auch in ihrem Innern suchte sie alles zu vermeiden, was Konfliktstoffe anhäufen konnte, also alle realen Beziehungen des täglichen Lebens.Diese von aller Wirklichkeit entleerte Liebesbeziehung musste aber bald der letzten Gefahr erliegen: Dem Paktieren mit der Welt. "Als aber das Schicksal der Welt zu gross,und sich neben und in der Kirche, die mit ihm unverträglich ist, erhielt, so war an keine Flucht mehr zu denken"[276]. Vielmehr wird jetzt eine Vereinigung vollzogen, die zu den schlechten gehört. Die Rotte der gottlos "Heuchler" hat ihre Blütezeit.

Ebendieselbe Entwicklung von der Ausgiessung des Geistes über die Feindschaft mit der Welt und die Gottesferne zeichnet aber nun auch Hölderlin.

In den wuchtigen und schier endlosen Vordersätzen, die in gewaltsamer Wortstellung und unter scheinbarer Verlängerung syntaktischer Gesetze auf die erlösende und befreiende Frage: "was ist dies?"

zueilen, lassen sich deutlich zwei Sinnabschnitte erkennen.

Der erste Abschnitt schildert die Zerstreuung der Freunde, die nach dem tiefergreifenden Erlebnis des Göttlichen und der gewissen Erkenntnis des Bösen nun doch die Gemeinschaft verlassen müssen und "fernhin über die Berge" wandern. Offenbar sind die Christenverfolgungen gemeint[277]. Hölderlin stellt einfach die Tatsache fest und sucht sie dann aus der weisen Vorsehung des Säemann - Gottes zu deuten. Hegel dagegen unterwirft, wie wir sahen, die geistige Verfassung der jungen Gemeinde einer bohrenden Analyse und deutet so "die Feindschaft gegen die Welt".

Der zweite schildert das Ersterben des Göttlichen in den Gliedern. Eine viel tiefere Feindschaft, als die der Welt, reißt Klüfte quer durch die frühere Gemeinde. Die Menschen werden "ein Rätsel ewig füreinander". "Die Ehre des Halbgottes und der Seinen" wird besudelt, "verweht", wie sich Hölderlin schonend ausdrückt. - Die Deutung, dass hiermit das Bündnis mit den Mächten der früher so gehassten Welt, die Staatskirche gemeint sei, dürfte wohl nicht fehlgreifen.

Hegel kommt in seiner Schrift vom "Geiste des Christentums" nicht über die Zergliederung dieses tragischen Ganges der Weltgeschichte hinaus. Nur ganz vorsichtig wagt er beim Abschluss des "Systemfragmentes" einen hoffenden Ausblick. Lang und mühsam ist der Weg, der später den bedächtigen Mann zum "absoluten Geiste" in der Phänomenologie führt.

Hölderlin dichtet vor seiner geistigen Umnachtung nicht mehr Elegien sondern Hymnen. Die "Philosophie des Anbruchs" siegt über die melancholischen Töne der "Nachtgesänge". Er weiss, dass eine Zeit kommen wird, wo "höher gehet himmlischer Triumphgang". Diese Gewissheit nimmt er noch mit, als er selbst ins Bodenlose geschleudert wird. In schlichter Sprache christlicher Ueberzeugung künden es noch jene erschütternden späten Verse:

"Die Linien des Lebens sind verschieden
Wie Wege sind, und wie der Berge Grenzen.
Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen
Mit Harmonien und ewigem Lohn und Frieden."

Zusammenfassung.

Nachdem Hölderlin im Mai 1800 Homburg verlassen und die persönliche Fühlung mit Hegel völlig abgebrochen hat, kehrt jeder der beiden Freunde zur selbständigen Entfaltung seines eigensten Wesens zurück. Zwar stehen sie sich in den Inhalten ihres Denkens immer noch sehr nahe: Beide sinnen weiter über dem religiösen Leben der Menschheit in seinen verschiedenen Formen. Insbesondere kreist auch Hölderlins Denken jetzt um die Gestalt Christi, sein Verhältnis zu den Jüngern, das Abendmahl, das Schicksal der christlichen Gemeinde, kurz um die gleichen Probleme, die Hegel in den Schlussteilen seiner Hauptschrift vom "Geiste des Christentums" bearbeitet hatte. Beide auch erheben sich dabei über das "wirkliche Leben", aber der eine jetzt in philosophischer, der andere in poetischer Beschaulichkeit und infolge dieser entgegengesetzten Geisteshaltungen gehen die Wege der Freunde doch auseinander.

Während Hegel im Systemfragment eine religiöse Metaphysik, die Vorstufe seines späteren Systems, fixiert und in immer höheren dialektischen Begriffen, die jetzt auch solche Probleme wie das des Raumes und das der Zeit einzubeziehen gestatten, die Gebiete der Wirklichkeit umfasst , kehrt Hölderlin zur konkreten Darstellung des Lebens in der Dichtung zurück. Hegel kommt es offenbar jetzt bei seinem Wirklichkeitsverständnis weniger auf die historische Entwicklung an. Er betont nachdrücklich, dass seine Reihen religiöser Geisteshaltungen sich nicht mit dem geschichtlichen Verlauf zu decken brauchen. Ueber das geschichtlich Einmalige erhebt sich im (jetzt im höheren Sinne verstanden) der logische "Begriff".

Hölderlin dagegen sucht gerade den besonderen Verlauf des Weltgeschehens , das zeitliche Werden und Vergehen der einzelnen historischen Menschheitsstufen anschaulich zu verstehen , insbesondere das Problem der Nacht, die mit des Heilandes Tode über die Menschheit hereingebrochen ist, in der sich aber, dem Dichter schon deutlich sichtbar, die Ge-

burt eines kommenden Tages vorbereitet. Er glaubt im gegenwärtigen Erleben schon den Anbruch eines ganz Neuen zu spüren und sucht auch im weitschauenden Rückblick seinen Standort noch weiter zu klären und zu festigen. Aber wesensgemässer als in seinen philosophischen Begriffsbauten gelingt es ihm jetzt, das konkrete geschichtlichen Leben dichterisch zu deuten und darzustellen in seinen grossen Hymnen von Welttragik und Weltentwicklung, die sein wertvollstes geistiges Vermächtnis an Deutschland und die Menschheit sind.

Anmerkungen.

1) Hell II,382 (Sperrung von Hölderlin).
2) Briefe von und an Hegel. Erster Teil.Leipzig 1887, S.24.
3) Haering, Hegel I,S.III (Sperrung von mir).
4) Vgl. darüber Dilthey IV,S.38/39 und die Berichtigung Haerings S. 291/292.
5) Neue Hölderlin - Funde. Erstmals veröffentlicht von Franz Zinkernagel.Neue Schweizer Rundschau, April 1926, S.340. Vgl.Böhm,Bd. I, 203.

6) Hell II 386
7) Hell II 347
8) Nohl 368 - 378
9) Haering 307
10) Nohl 368/9
11) Haering 310
12) Nohl 370
13) Nohl 371
14) Nohl 370
15) Nohl 373
16) Böhm II 164
17) Haering 332/3
18) Nohl 377
19) Nohl 374, Haering 335/6
20) Nohl 377
21) Nohl 376
22) Nohl 369
23) Nohl 377 Streichung
24) Nohl 375
25) Nohl 376
26) Nohl 375
27) Nohl 378/382
28) Nohl 368
29) Nohl 369/370
30) Haering 316/17
31) Nohl 371
32) Nohl 373
33) Nohl 382-385
34) Hell II 545
35) Hell II 284
36) Hell II 266
37) Hell II 109/110
38) Nohl 386
39) Hell II 141
40) Hell II 123
41) Hell II 283
42) Hell II 286
43) Hell II 285
44) Hell 183
45) Nohl 369
46) Hell II 185
47) Hell II 187
48) Hell II 93
49) Hell II 103
50) Hell II 124
51) Hell II 220
52) Hell II 251
53) Hell II 273
54) Hell II 285
55) Hell II 567
56) Hell II 558
57) Hell II 275
58) Hell II 92
59) Hell II 190
60) Hell II 92
61) Hell II 93
62) Hell II 190
63) Hell II 98
64) Hell II 109
65) Hell II 276
66) Hell II 278
67) Böhm I 243
68) Nohl 378 - 382

69) Haering 380 nimmt an, diese Anmerkungen seien später, vielleicht erst in Jena geschrieben. Aus Nohls Ausgabe geht aber hervor, dass sie wieder gestrichen sind. Jedenfalls sind sie verdeutlichend und oft verschärfend.

70) Dass diese Ausführungen schon die Grundlage des Lebensbegriffes, wie er im späteren ausgebildeten System auftritt, geben, ist deutlich. Vgl. die im Literaturverzeichnis genannte Schrift von E.Frank,bes.S.616:"Aber das Allgemeine des griffs hat doch noch eine gewisse potentielle latente Existenz im organischen Leben,eben im Keim,besser im Zeugungsprozess."
Auch nach unserem Fragment "wirkt" und "schafft" die Gottheit in Zeugung und Geburt.
Vgl. ferner S.621 und das, was über die Kreisform des Lebens bei Hegel gesagt wird. Ob unser Fragment schon unter dem Einfluss des Aristoteles entstanden ist, wird sich kaum entscheiden lassen.(Vgl Haering 390).
Die Darlegungen sind eben zu allgemein.-Es sei bemerkt,daß Hegel hier das Biologische noch ganz aus dem Geistigen deutet. Erst in Jena wird das anders.

71) Haering 384
72) Böhm II 164
73) Haering 390, Vg. die handschriftlichen Kriterien bei Nohl 403.
74) Nohl,385 - 398
75) Beispiel Nohl 316: Die Engel der Kinder.
76) Nohl 394/395
77) Hell III 211
78) Nohl 397
79) Nohl 386
80) Haering 453
81) Nohl 389
82) Nohl 393
83) Nohl 389
84) Nohl 392
85) Nohl 393
86) Hell III 313
87) Nohl 386,vgl.auch Nohl.393
88) Nohl 373
89) Nohl 386
90) Nohl 388
91) Nohl 391
92) Nohl 318
93) Nohl 381
94) Nohl 289
95) Nohl 392
96) Haering 439
97) Nohl 321
98) Nohl 304 Anm,Siehe auch 309/310
99) Nohl 381
100) Nohl 400, 315/316. Von Dilthey ist die Stelle falsch aufgefasst(Ges.Schriften IV 150/151).

101) Haering 527
102) Nohl 307
103) Nohl 373
104) Nohl 376
105) Nohl 295
106) Nohl 296
107) Nohl 277
108) Nohl 279
109) Nohl 373
110) Nohl 280
111) Nohl 283
112) Nohl 294
113) Nohl 295
114) Nohl 261
115) Nohl 397
116) Nohl 325
117) Nohl 393
118) Nohl 327
119) Nohl 285
120) Nohl 286
121) Nohl 329
122) Nohl 326 Anm. u. 329
123) Nohl 304 Anm.
124) Nohl 317
125) Nohl 331
126) Nohl 317
127) Nohl 334
128) Nohl 300
129) Nohl 317
130) Nohl 335
131) Nohl 338 Streichg.
132) Nohl 300
133) Nohl 260
134) Nohl 256
135) Vgl.auch Haering 481.
136) Nohl 276 Anm.
137) Nohl 262
138) Nohl 318
139) Nohl 256
140) Literatur zum Haupttorso:
Neumann 280 - 283 Schmidt 3 - 8
Böhm I 359 - 396 Dilthey 420 ff.
Brandenburg 124 ff Willige 247 - 258
141) Hell III 75
142) Nohl 368
143) Hell III 91
144) Hell III 87
145) Hell III 163
146) Nohl 376
147) Hell III 89
148) Hell III 91
149) Hell III 76
150) Hell III 77
151) Hell III 79
152) Nohl 396
153) Hell III 79/80
154) Vgl.Böhm I 377,dagagen Brandenburg 126 unten
155) Hell III 78
156) Nohl 252
157) Hell III 83
158) Hell III 89
159) Nohl 370
160) Hell III 89
161) Hell III 93
162) Nohl 282;Hell 127 u. 123
163) Hell III 131
164) Hell III 133
165) Hell III 139
166) Hell III 154
167) Hell III 143, Nohl 256
168) Hell III 147
169) Hell III 76
170) Hell III 80
171) Hell III 95
172) Nohl 329
173) Nohl 317

174) Die Forschung ist bemüht, den Haupttorso als einheitliches Ganze aufzufaßen. Wichtig ist hier Diltheys Arbeit"dasErl.u.die Dichtung " 420-435. Dilthey scheidet aber die einzelnen Bearbeitungsstufen noch nicht scharf genug voneinander. So stützt er die Argumente oft auf Zitate aus der zweiten Bearbeitungsstufe.
Vgl. Böhm I 359-396. 371:"Indem Empedokles ja nicht allein steht, sondern Glied, ja Führer seines Volkes ist, lebt er in seinem Volkefort, und was für das Individuum Sühne war, wird für die Gesamtheit Opfer. Der Erlöste wird zum Erlöser." Die Probleme,die hierin liegen, scheinen mir aber von Böhm doch nicht klar genug gesehen.

175) Hell III 169
176) Hell III 159
177) Hell III 165
178) Hell III 161
179) Hell III 146
180) Nohl 253
181) Hell III 82/3
182) Böhm I 362 ff.u.396 ff.
183) Hell III 84
184) Vgl. Neumann 283
Willige 258/262
Schmidt 8
Brandenburg 130-134
Böhm I 396-410

185) Deshalb scheint es mir nicht richtig, wenn Brandenburg (131 f.) sagt:"Die eigentliche Schuld des Empedokles wird nur von ihm selber erkannt,begriffen und gefühlt...". "Das Gegenspiel erkennt nur noch die Mittlerrolle zwischen Göttern und Menschen...".
"Allein, dass die Erkenntnis des Hermokrates dennoch nicht bis zu der wahren Schuld des Empedokles, nämlich derjenigen der eigentlichen Selbstvergottung vordringt, das rückt Schuld und Schuldigen in desto höhere Sphäre."
Aber der Priester erkennt ja gerade die Wurzel der Selbstvergottung, die Mittlerrolle.
Vgl. ausserdem des Mekades Erzählungen vom "übermütigen Gerede" auf der Agora (Hell III 177). Recht hat dagegen Willige (259):"Er(d.h. Hermokrates) erkennt sehr wohl die Seltenheit und Ungewöhnlichkeit des Empedokles an,er ver-

steht auch, wie diese Erscheinung zustande kommt und weiß des grossen Gegners geheimstes Erleben und Erleiden scharfsinnig zu beurteilen und zu erklären."Die folgende Behauptung, daß der Priester einst ähnliches erlebt haben müsse, ist nicht zutreffend.

186) Hell III 174 187) Nohl 379 Anm.
188) Hell III 176 189) Nohl 259
190) Vgl. Dilthey 426 u. 427.
Eine Stelle sei wörtlich angeführt:"Wer sich mitteilt, passt sich dem an, an den er sich wendet, und so wirken die Vorstellungen, die von ihm und seiner Lehre entstehen auf ihn zurück. "
191) Hell III 176
192) Daß die äusserlich der ersten Faßung so ähnliche zweite in der Tat eine neue Problemstufe darstellt, ist in der Literatur hervorgehoben worden.Vgl.z.B. Neumann 283:"Obwohl sich diese Fassung eng an die erste anlehnt, hat sich der Gedankengehalt doch schon beträchtlich geändert"
Brandenburg 131.
193) Nohl 325-331 194) Nohl 325
195) Hell III 176 196) Hell III 181
197) Vgl. Neumann 285-288
Schmidt 9-10 (dazu das Beiblatt S.80)
Dilthey 435-439
Brandenburg 134-138(145-148)
Willige 264-267
Pigenot Diss.,bes.41-52 (55)
Böhm I 410-429
198) Hell III 222 199) Nohl 385
200) Nohl 373 201) Hell III 220
202) Nohl 333 203) Vgl. Nohl 317
204) Nohl 329unten 205) Hell III 204
206) Hell III 206 207) Hell III 204
208) In der Literatur ist es nicht klar heraus - gestellt oder überhaupt nicht gesehen.Höchstens Neumann a.a.O.286 scheint mir eine Ausnahme zu machen, wenn er die dritte Szene als "Letzte Phase der Bearbeitung" be - zeichnet.

209) Hell III 204

210) Literatur für den Frankfurter Plan:
Schmidt 1-2
Böhm I 297 ff.
Neumann 279
Dilthey 419 f.
Brandenburg 123 f.

211) Dilthey 419 scheint mir hier Verwirrung zu stiften. "Hier wird, wie in jeder späten Ausarbeitung, ein äußerer Konflikt verbunden mit einem Widerstreit in der Seele des Helden , um so den freiwilligen Tod des Empedokles zu begründen."E. gerät aber gerade infolge seiner inneren Unberührtheit in Konflikt mit seiner Umwelt, da diese zur Auswirkung seiner Kräfte keinen Raum läßt.Von einem Zwiespalt in der Seele des Helden ist nicht die Rede.

212) Hell III 204 u. 220

213) Ich verzichte auf eingehende Auseinandersetzung mit der Literatur.
Ich erwähne nur, daß Böhm I 423 die drei Szenen als einheitliches Gebilde faßt:"Indem Empedokles zu dem Jünger spricht, ist die Sprache intimer, lebensnäher als in der Eingangsszene und der Manesszene, wo es sich um den Tod handelt, dort um den Tod der Selbsterlö - sung, hier um den der Volkserlösung."Ich glaube, daß sich diese Ansicht nicht halten läßt. Man vergleiche damit etwa Diltheys Auffaßung a.a.O.436:"Daher die Sehnsucht nach der ewi - gen Natur.In ihr ist Vergeßenheit deßen, was die Menschen ihm getan,Einigkeit in dem, was jetzt getrennt ist."
Böhm sieht sich zu merkwürdigen Schlußfolgerungen gezwungen(417). Nach ihm "beschließt Empedokles, seinen Tod zu messianischer Be - deutung zu erhöhen." Kann man das"beschliessen" ?

214) Hell III 223

215) Vgl. auch Willige a.a.O.266:"Er(Empedokles) sieht hier nur noch das Ende seines Volkes ohne Hoffnung auf neues Blühen und in seinem eignen Dasein den letzten Ausklang der grossen Zeit seines Landes."

216) Hell III 224 217) Nohl 317
218) Hell III 227 219) Hell III 259-267
220) Nohl 373 221) Haering 572
222) Nohl 380 223) Nohl 379
224) Nohl 389 225) Nohl 333
226) Haering 531 227) Hell III 262
228) Nohl 377 229) Hell III 266
230) Pigenot Diss. 8-11, Hell III 321 ff
231) Pigenot Diss. 12-13.
Pigenot warnt davor, Hölderlins "organisch" im modernen Sinne = lebendig zu setzen. Im Gegenteil ist für Hölderlin oft das Aorgische das eigentlich Lebendige.
232) Nohl 378 233) Nohl 369
234) Nohl 379 235) Hell III 322
236) Pigenot Diss.11 237) Hell III 321
238) Nohl 384 239) Hell III 330
240) Hell III 324 241) Böhm II 147; für"bildende Trennung" vgl. Nohl 379.
242) Hell III 331 243) Nohl 370
244) Völlig verfehlt scheint mir Brandenburgs kurze Besprechung unserer Studie zu sein. Nach ihm entsteht der Gegensatz zwischen Natur und Kultur (Br. will lieber "Kultur" sagen. Das halte ich für zum mindesten irreführend. Denn in Hölderlins Begriff "Kultur" schwingt auch viel Natur" mit. Vgl.den Eingang des Aufsatzes"Werden im Vergehen":"Natur und Menschen, insofern sie in einer bes. Wechselwirkung stehen - " (Hell III 309)) nur "durch und in Empedokles"selbst. Das heißt doch die Verwirrung auf den Höhe - punkt treiben. Als ob Br. die langen Partien des Aufsatzes ,die von der "freigeisterischen Kühnheit" des Volkes, von der wunderbaren Wirkung des Empedokles, die er gerade infolge seiner Synthese auf die zerspaltene Umwelt übt, gar nicht bemerkt hätte!
Vollkommen falsch ist es dann wieder, wenn Br. sagt:"Diese Umkehrung (wie sie sich in Emp.vollzieht) ist jedoch, jedenfalls gemäß Hölderlins Auffaßung des Tragischen, kein bloß persönli - ches Schicksal, sondern wenn auch in höchster

Steigerung und Verkörperung, das Schicksal einer ganzen Zeit und eines ganzen Volkes, eine "vaterländische Umkehr"."
Abgesehen von dem an dieser Stelle ganz unmöglichen Zitat"vaterländische Umkehr" frage ich: Wo steht etwas davon in dem Aufsatz, daß im Volke das Organische die Gestalt des Aorgi - gischen, und umgekehrt, annimmt ?
Wenn Böhm II 143 sagt: "Der Tod" des Einzel - nen, die Selbstaufgabe in "realem Kampfe"zaubert das "Trugbild"! einer Versöhnung, einen "Glücklichen Betrug" hervor, der sich selbst wieder "auflösen" muß und durch seinen Tod die kämpfenden Extreme, aus denen er hervorgeht, schöner versöhnt und vereinigt, als in seinem Leben, so daß die Innigkeit des vergangenen Moments nun in allgemeiner,gehaltener , unterscheidender, klarer hervorgeht", so scheint es mir die betr. Stelle(Hell III322/3) mißdeutet zu haben. Hölderlin will doch nicht sagen, daß das Todesopfer vergeblich und eine Täuschung gewesen sei, sodaß erst nach Ueberwindung seiner Wirkung der Idealzustand her - vorgehe. Nach Böhms Interpretation müßte Hölderlin das Wort "Einzelne" in verschiedenem Sinne gebrauchen, einmal Empedokles (322),das andere Mal den zu innigen "Moment" (322) da - mit bezeichnen.
S.144 sagt Böhm:"-wiederholt aber der zweite Absatz nur wesentliches des ersten." Das ist nicht richtig. Gerade im zweiten wird der entscheidende Gedanke der Auflösung des "Moments" eingeführt.
S. 145 verwechselt B. die ursprüngliche Naturanlage des Empedokles mit dem Zustande, in dem er sich als Produkt seiner Periode erweist. (Vgl. die Uebereinstimmung des Schicksals des zu überwindenden Moments als Produkt des höchsten Kampfes und der Geisteshaltung des Empedokles als Produkt seiner Zeit.)
Ebenso S. 149. Die "höchste Innigkeit" wird nicht vom Schicksal zerstört, sondern ist sein Produkt. Durch diese Mißverständniße hat Böhm den Kern des Aufsatzes nicht erfaßt.

245) Hell III 309 246) Hell III 310
247) Hell III 311 248) Hell III 315
249) Nohl 382/383 250) Hell III 312
251) Nohl 348
252) Aber das liegt vielleicht nur daran, daß von der großen, 47 Bogen umfaßenden Schrift nur zwei erhalten sind. Nohl 349 ist von der Antimonie die Rede, die dadurch entsteht, daß das Göttliche zugleich in einem bestimmten Raum (Mariä Schoß) verlegt wird, und es wird erwähnt, daß vorher von einer ähnlichen Antimonie für die Zeit gehandelt worden ist . Der Moment als notwendige Erscheinung der unendlichen Lebensentwicklung.
Bei der Untersuchung dieser Antimonie wäre auch die Stelle für die Lösung des Todesproblems durch den Entwicklungsgedanken gewesen. Da diese Stelle nicht erhalten ist,müssen wir uns mit der "statischen" statt "dynamischen" Problemlösung begnügen.
253) Haering 543-547 254) Nohl 335
255) Nohl 346/7 256) Nohl 349
257) Hell III 325 258) Hell III 321, zu "Bildung"vgl.Nohl379
259) Hell III 326 260) Vgl. Nohl 347
261) Hell III 327unten 262) Diltheys Ges.Schr. IV.143
263) Haering 572 264) Hell III 259
265) Nohl 347 266) Nohl 350/1
267) Haering 576-577 268) Böhm II 777;Text Hell IV 119-125
269) Vgl."Der Mutter Erde" Hell IV 154 270) S.o.S.78/9
271) Text Hell IV 199ff. 272) Nohl 305 Anm.
273) Nohl 322 274) "Versöhnender... " Hell IV 165,Vers 86
275) Nohl 321 276) Nohl 331
277) Böhm II 469, Hell IV 362.

L e b e n s l a u f.

Am 29. Juni 1906 wurde ich als Sohn des königlich - preussischen Majors a. D. Walter Boehm und seiner Ehefrau Gertrud geb. Schack in Kassel geboren. Bis zur Obertertia besuchte ich das Gymnasium Andreanum in Hildesheim , bis zur Reifeprüfung das Gymnasium in Quedlinburg am Harz. Nach halbjähriger praktischer Tätigkeit in einer Kasseler Buchhandlung studierte ich im Winterhalbjahr 1925/26 in Göttingen, im Sommerhalbjahr 1926 und im Winterhalbjahr 1926/27 in Heidelberg, und dann bis zu meinem Staatsexamen, das ich Ende April 1930 ablegte, in Marburg Philosophie, Deutsch, Geschichte und Musikwissenschaft. Seit Mitte Mai 1930 bin ich im höheren Schuldienst.

Von meinen Universitätslehrern möchte ich besonders Herrn Geheimrat Professor Rickert in Heidelberg und Herrn Professor Mahnke in Marburg für Förderung danken.

Am 9. April 1931 starben meine Eltern. Ihrem Andenken ist diese Arbeit gewidmet.